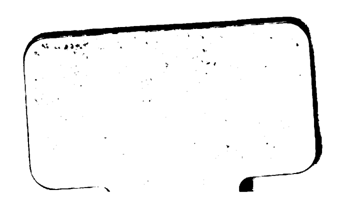
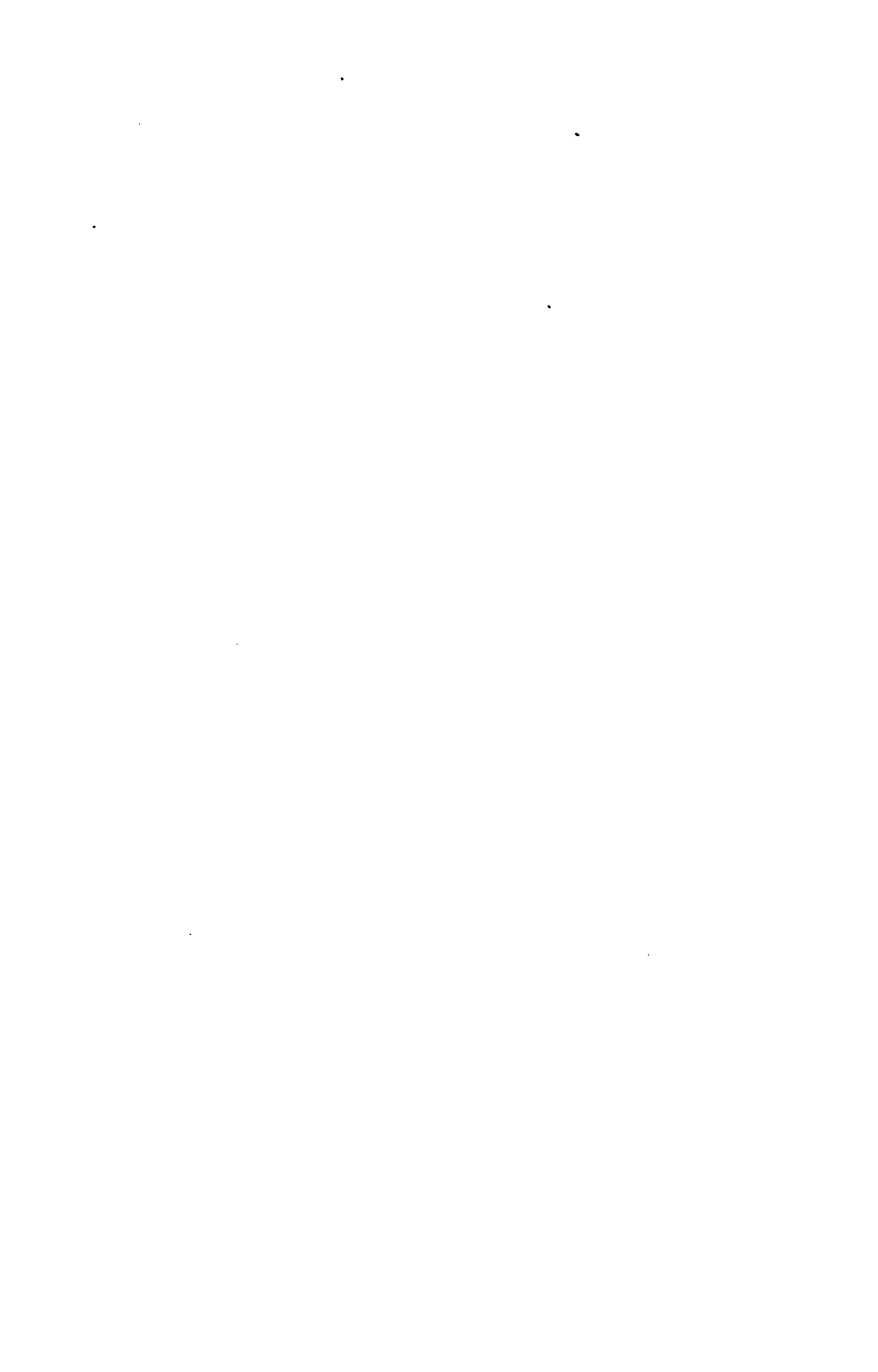
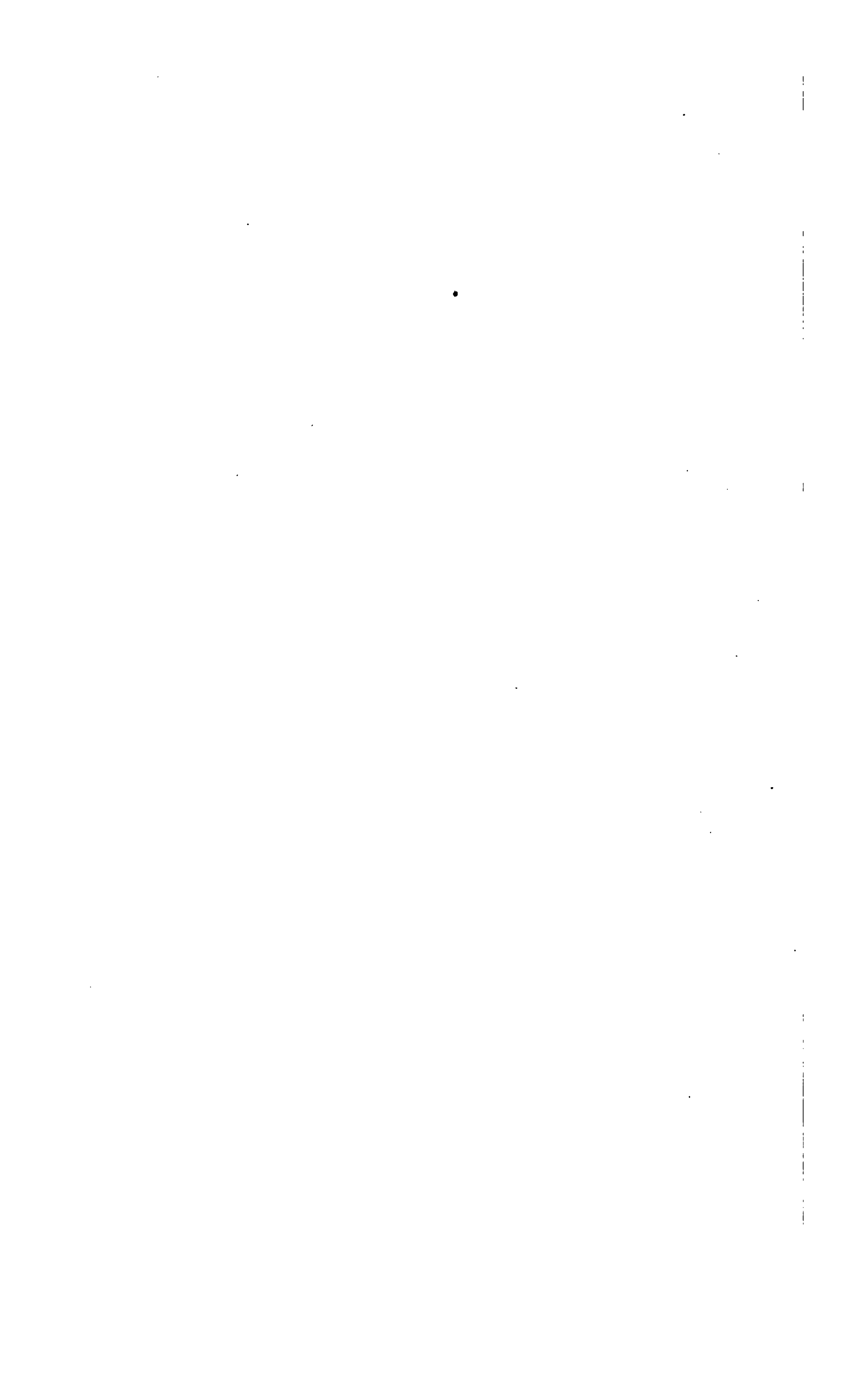



TAYLOR INSTITUTION
DOMI NUS ILLU MINA TIO MEA







Dr. Richard Rothe,

Theologische Ethik.

Zweite völlig neu ausgearbeitete Auflage.

Erster Band.

Theologische Ethik.

Von

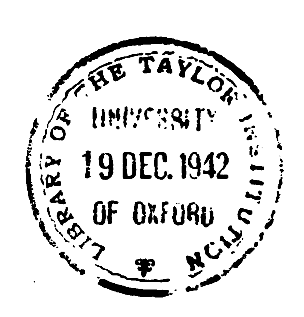
Dr. Richard Rothe.

Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage.

(Neue Ausgabe.)

Erster Band.

Wittenberg.
Hermann Koelling.
1869.


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
19 DEC. 1942
OF OXFORD

Vorrede.

Als ich vor nun bald zwei und zwanzig Jahren dieses Buch veröffentlichte, kam mir kein Gedanke daran, daß jemals ein Bedürfniß einer neuen Auflage desselben eintreten und so die Möglichkeit einer Umarbeitung desselben sich mir eröffnen könnte. Ich glaubte nicht, daß es über einen ganz engen Kreis hinaus auf das Interesse der Zeitgenossen zählen dürfe. Wenn sein Geschick sich günstiger gestaltet hat, so habe ich mich darüber hauptsächlich deßhalb gefreut, weil sich mir dadurch die Gelegenheit bot, eine Arbeit, deren große Schwächen niemand so gut kannte wie ihr Urheber, in einer, wie ich hoffe, wesentlich vervollkommneten Gestalt denjenigen von Neuem in die Hand zu geben, die ihr eine freundliche Aufmerksamkeit geschenkt haben. Darin, daß es mir eben hierauf ankam, liegt (abgesehen von persönlichen Verhältnissen, die dabei mitwirkten,) der Grund des späten Erscheinens dieser neuen Auflage, nachdem die erste schon seit zwölf Jahren vergriffen ist. Da es doch jedenfalls das letzte Mal ist, daß ich dieses Buch in erneuerter Gestalt in die Welt schicken kann, so wünschte ich, dasselbe zuvor zu derjenigen Reife gelangen zu lassen, zu der es heranzubilden ich überhaupt imstande sein möchte. Als die systematische Darstellung der Ergebnisse meines Denkens muß ich es ja als eine Art von wissenschaftlichem Testament betrachten; ein Testament gibt man aber, so lange man noch erhebliche Aenderungen seiner Bestimmungen in Aussicht zu nehmen hat, nicht gern aus der Hand. Indessen kann man sich dabei auch

gar leicht unwiederbringlich verspäten, und deßhalb habe ich jetzt dem Zaudern eine Ende gemacht. Das bisherige Zögern mag aber immerhin unmißverständlich dafür sprechen, wie schwach in mir der schriftstellerische Drang ist, und wie fern es mir liegt, für meine Gedanken Proselyten und mir persönlich einen wissenschaftlichen Anhang machen zu wollen. Nur um desto ernstlicher ist es mir dagegen ein Anliegen gewesen, meine Gedanken mir selbst gegenüber in strenge Zucht und treue Pflege zu nehmen. Denn von der Art schien mir mein Gedankenbau doch in der That zu sein, daß ich es schon für meine Schuldigkeit halten mochte, mein Bischen wissenschaftliche Kraft zunächst an seine Ausbildung zu setzen. Insbesondere schien mir dieß aber auch im objektiven Interesse der Wahrheit geboten zu sein. Denn wenn meine Weltanschauung eine verkehrte und unhaltbare ist, so kann dieß nur durch den Versuch, sie mit aller möglichen Strenge und Konsequenz zu einem System auszuführen, wie es zu wünschen ist, zur Evidenz kommen.

So darf ich denn wohl sagen, daß der Leser ein völlig neues Buch empfängt. Von dem früheren sind kaum hier und da einige Mauerstücke stehn geblieben. Nicht daß meine Lehre sich in ihren Grundgedanken und Hauptresultaten geändert hätte, aber ich hoffe, daß sie sich aus ihren Principien heraus wirklich fortgebildet hat. Und dabei darf ich wohl bemerken: *sie selbst* hat es gethan; die Antriebe dazu sind ihr nicht von außen her gekommen, auch nicht, ich sage es mit Leidwesen, von meinen Beurtheilern: wie ich denn auch nicht verhehlen will, daß die Erfahrung, die ich seit mehr als dreißig Jahren von ihrer großen und nachhaltigen Entwickelungs- und Bildungsfähigkeit gemacht habe, ein günstiges Vorurtheil für sie in mir erweckt hat. Dieß Buch ist von vornherein *mir entstanden*, nicht von mir *gemacht worden*, und so ist es mir auch nachmals fortwährend unter der Hand gewachsen. Ganz so wie ich ja überhaupt nie anders spekulirt habe, als weil ich es nicht lassen konnte, habe ich auch an meinem System beharrlich still fortgearbeitet vermöge einer inneren Nöthigung, die ich mit dem thierischen Kunsttriebe vergleichen

möchte. Vielleicht kann der Leser sich daraus die Filigranarbeit einigermaßen erklären, die ihm hier dargeboten wird. Von den mir so zugewachsenen Neuerungen betrachte ich namentlich die Unterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Sittlichen als eine Verbesserung von durchgreifender Bedeutung.

Bei der Darstellung meiner Gedanken ging mein Bestreben auch dießmal ausschließend auf Klarheit und Deutlichkeit. Es kam mir also vor allem auf logisch allseitig durchgearbeitete, auf möglichst fertige Begriffe an; ich denn ich lebe der guten Zuversicht, daß die Zukunft allezeit den bestimmteren und systematisch in sich geschlosseneren Gedanken gehört. Ueber abstruse Gedanken wird man daher bei mir schwerlich Klage zu führen haben. Ich weiß nun zwar sehr wohl, daß meine Gedanken für Manche grade deßhalb unklar und undeutlich sein werden, weil sie ihnen zu klar und zu deutlich gedacht sind. Das kann ja nicht anders sein; aber die Schuld davon fällt nicht auf mich, und solchen Lesern kann ich nur den Rath geben, sich mit diesem Buch nicht einzulassen. Wer aber auf ein tüchtiges Denken eingerichtet ist und seine Gedanken zusammennimmt, der wird mich nicht mißverstehen können. Auch die sprachliche Seite angehend habe ich kein anderes Augenmerk gehabt außer dem auf Klarheit und Deutlichkeit. Daher kommt es, daß der Styl dieses Buchs geradezu abscheulich ist. Niemand kann davon einen lebhafteren Eindruck haben als ich selbst; und dennoch würde ich, wenn ich auch der gewandteste Sprachkünstler wäre, doch nichts ändern an dieser Art des Styls. Eine glatte und elegante Schreibart würde mir an diesem Ort unerträglich erscheinen. Für meinen Zweck war nur ein Styl zu brauchen, der das Knochengerüst meiner Gedanken in seiner ganzen gradlienigten Unschönheit, in seiner ganzen Schärfe und Eckigkeit handgreiflich hervorspringen ließe, unverhüllt von einem schwellenden und blühenden Ueberzuge weicher Fleischtheile. Da mußte denn gar oft der Pelion auf den Ossa aufgethürmt werden, und ich habe mich ganz und gar nicht davor gescheut. Wem daran liegt, mich genau zu verstehen, dem wird

dieß „Begriffsgeschiebsel“ (um den treffenden Ausdruck eines meiner Recensenten zu gebrauchen) grade willkommen sein.

Ein mir wohlbekannter Uebelstand liegt in dem Titel dieses Buchs. Denn er ruft leicht falsche Erwartungen und Anforderungen hervor. Ich würde es am liebsten „Spekulative Theologie“ überschrieben haben, wenn mir dieß nicht als eine Anmaßung erschienen wäre, bei der nur ganz elementaren Ausführung, welche die Physik darin erhalten hat. Was in dem Buch ausgeführt wird, ist eben doch nur die Ethik, und darum glaubte ich auch nicht mehr als sie durch die Aufschrift verheißen zu dürfen. Nun aber meint man freilich leicht, ich hätte etwas von der Art geben wollen, was man eine regelrechte „Christliche Ethik“ nennt. Damit versteht man mich aber falsch. Zu dem, was in diesem Buche steht, bin ich nicht so gekommen, daß ich mich mitbewerben wollte bei der Lösung der Aufgabe, die jene theologische Disciplin sich stellt, sondern seinen Inhalt bildet der wissenschaftliche Inbegriff der eigenthümlichen Gedanken von Gott und der Welt, die mir in meinem Geiste völlig unabhängig von dem Absehn auf irgend eine besondere offizielle Disciplin, rein aus meinem eigensten persönlichen wissenschaftlichen Bedürfnisse und Triebe heraus, hervorgewachsen sind. Daß mir daraus gerade eine Ethik entstanden ist, das ist mir völlig absichtslos geschehen; es kommt lediglich daher, daß sich mir als der die ganze Kosmologie (im weitesten Sinne des Worts) beherrschende Begriff ganz ungesucht grade der des Moralischen ergeben hat. Diese „theologische Ethik“ will also nichts mehr und nichts weniger, als in möglichst scharfen und reinlichen Strichen die individuelle Gestalt verzeichnen, zu welcher die wissenschaftlichen Gedanken ihres Verfassers im Laufe eines langen Lebens, — wie er überzeugt ist, unter göttlicher Führung, — sich ausgebildet haben. Sie dünkt ihn genugsam sowohl eigenthümlich als durchgearbeitet, um sich unter die Leute wagen zu dürfen, und er hält diese „Ethik“ für ein Buch, welches für sich das Recht in Anspruch nehmen darf, als das, was es ist, da zu sein. Wo man ihr ihren Platz anweisen will, in welchem

Kämmerchen im großen Hause unserer Literatur, das kann er ruhig abwarten.

Bei ihrem erstmaligen Erscheinen hat diese Schrift auf mehr als einer Seite lebhaften Zorn hervorgerufen. Sonderbar genug schien aber dabei stets die Unterstellung im Hintergrunde zu liegen, sie gebe sich für etwas Besonderes aus. Aber wo in aller Welt thut sie das doch? Etwas Absonderliches müßte denn etwa schon als solches auch etwas Besonderes sein! Oder liegt eine derartige Prätension etwa schon in der spekulativen Form? Nun ich versichere auf mein ehrliches Wort: wenn etwa bei Anderen das Bedürfniß zu spekuliren von der Kräftigkeit und Ueberfülle ihrer Intelligenz herrühren mag, bei mir kommt es, wie ich es im Buche selbst gesagt habe*), aus der Schwäche der meinigen. Und dazu kann ich auch noch die andere Betheuerung hinzufügen: ich weiß sehr wohl, daß dem Spekuliren eine Versuchung auf dem Fuße folgt, die Versuchung, sich etwas vorzumachen, und daß daher, nur ein keusches und gewissenhaftes Denken dazu taugt und ein Recht dazu hat.

Oder hat man sich daran gestoßen, daß meine Spekulation sich auch an Gott gewagt hat? Ein von mir aufrichtig verehrter Theolog soll seiner Zeit geäußert haben, „ich anatomisire den lieben Gott wie einen Frosch." Nun gottlob, ich theile in tiefster Seele das Gefühl, das sich in diesem Witzwort Luft gemacht hat, und theile es auch speciell in seiner Beziehung auf meine Spekulationen. Ja, ich bin voll von dem Bewußtsein um das Ueberschwängliche, um das für unser Denken schlechthin Unerreichbare an Ihm, dem gegenüber wir, weil Er alles ist, schweigend anbeten, — auch wir, die wir Ihn doch in Christo als den uns innerlichst Nahen aufs intimste kennen und genießen, als die Kinder den lieben Vater, — und ich denke, meine Lehre betont bei ihrer Konstruktion des Gottesgedankens auch diese Seite so ausdrücklich als es nur immer möglich ist. Habe ich mir denn etwa mein Gefühl wegspekulirt, oder macht nicht gerade

*) I, S. 29.

mein Spekuliren, daß ich mit verdoppeltem Durst aus seinem Born trinke? Ich kenne die tiefe Sehnsucht nicht erst von gestern her, wieder ein Kind zu werden, das Lechzen darnach, wieder einmal nur von dem Unmittelbaren zu leben; aber jenes Wort angehend, will ich meine Meinung in der Kürze sagen. Wer überhaupt von einem denkenden Erkennen Gottes nichts hören will und von einem Gedanken von Gott, (denn zum Glück ist es dieser, was ich „anatomisirt" habe, nicht sein Gegenstand,) wer angesichts des Ewigen nur den Finger auf die Lippen zu legen weiß, in dessen Munde verstehe ich jene Rede; aber auch nur in dem seinigen. Denn wer in seinem Gott außer dem Unsagbaren auch ein Sagbares hat, wer auch einen Gedanken von ihm besitzt und dafür hält, daß wir Gott auch denkend erkennen nicht nur können und dürfen, sondern auch und vor allem sollen, — den weiß ich nicht von der Pflicht zu entbinden, daß er seinen Gottesgedanken auch wirklich denke, mit aller der Schärfe und Genauigkeit, die er nur immer erschwingen kann, daß er ihn gleich einem Anatomen analysire mit den einschneidendsten Instrumenten, mit dem Mikroskop der feinsten Dialektik und dem Secirmesser der eindringendsten Logik. Und zwar fordere ich das von ihm eben im Namen der Frömmigkeit selbst. Denn ich weiß es nicht anders, als daß Gott obenhin denken unfromm ist. Und gerade mein Begriff von Gott was ist er denn anderes als die wissenschaftliche Rekonstruktion der allereinfachsten christlichen Kindervorstellung von ihm?

Aber Bescheidenheit geziemt dem Spekulirenden freilich, weil er sich an eine nicht leichte Kunst gewagt hat, und es wird dringend gerathen sein, daß er sich nicht etwa selbst zum Meister lossprече, sondern seine Arbeit für das nehme, was sie ist, für Schülerarbeit, und sie folglich mit gründlichem Mißtrauen ansehe. Daß es mir an diesem Mißtrauen nicht gebricht, darauf gebe ich dem Leser mein Wort. Ich unterscheide sehr wohl zwischen der Spekulation und meiner Spekulation, und es fällt mir nicht im Traume ein, meinen Gedanken reine Objektivität zuzutrauen. Grade weil ich ungefähr

zu verstehen glaube, was diese ist, weiß ich nur zu wohl, wie sehr mein Denken individuell gefärbt ist, und schlage die subjektive Befriedigung, die es mir etwa gewährt, nicht eben hoch an. Die Beschränktheit kommt freilich häufig genug vor, daß der Urheber eines Gedankenganzen, das ihm individuell genugthut, als selbstverständlich annimmt, es müsse auch objektiv befriedigend sein; aber von ihr weiß ich mich zuversichtlich frei. Und so wünsche ich denn auch meinem Buch am liebsten Leser, die das feste Vorurtheil zu ihm mitbringen möchten, daß alles, was ich ihnen zum Besten gebe, Hirngespinnst sei und dummes Zeug, an dem man kein anderes Interesse nehmen könne als das der Kuriosität. Denn sie würden mich richtig und sicher verstehen, weil sie meine Gedanken rein historisch auffassen würden, ohne sie mit ihren eigenen in Kontakt zu bringen und durcheinander zu mengen oder nach ihnen zu verbiegen, überhaupt mit vollkommener persönlicher Interesselosigkeit hinsichtlich derselben. An dem Verstandenwerden liegt mir aber weit mehr als an der Zustimmung; schon deßhalb, weil ja jenes die unumgängliche Voraussetzung von dieser ist. Ueberhaupt aber weiß ich mich, die Zustimmung angehend, recht leicht zu gedulden. Es muß ja wohl sehr schwierig scheinen, daß ein Mensch ein ihm eigenthümliches Werk auf seine eigene Hand allein mit Lust und Eifer treibe, ohne sich durch die verwunderungsvollen Mienen der Leute um ihn her stören zu lassen, wofern er nicht in sich selbst und seine Sonderarbeit verliebt ist, sondern herzlich überzeugt, daß er eben nur zu einem ganz nebensächlichen Geschäft berufen ist; denn es findet sich in der Welt wenig Glaube an eine solche Gemüthsstellung. Nun da kann ich denn aus eigener Erfahrung bezeugen, daß sie für einen halbwegs verständigen Menschen wirklich eine kinderleichte Sache ist; denn ich halte es nun schon so manches liebe Jahr lang in dieser Weise. Ich weiß eben, daß ich im Chor der heutigen Theologie die Stimme, die mein Gott mir anerschaffen hat, ganz allein singe, und zwar deßhalb ganz allein, weil sie eine sehr untergeordnete ist. Ich weiß auch, daß sie zwar, für sich gesungen, sich gar rauh anhört, nichts

desto weniger aber doch miterfordert wird zum harmonischen Zusammenklang des Ganzen. Käme es auf meine Wahl an, so würde ich freilich viel lieber einen anderen Ton singen; da sich nun aber kein Anderer findet, der ihn an meiner Statt übernimmt, und ich an meinem Theil für keinen anderen zu brauchen bin: so halte ich es für meine Schuldigkeit, meine eigene Stimme, so wenig sie mir auch behagt, mit allem Fleiß in ihrer Art zu der für sie erreichbaren Reinheit und Stärke auszubilden, statt mich mit dem Versuch abzuquälen, eine andere Stimme, die höher im Preise steht und mir selbst besser gefallen will, durch die Fistel nachzuahmen. Weiß ich doch, daß ich im Chor singe; das genügt mir. Verdiene ich denn Tadel dafür, daß ich mich einer Arbeit im Haushalt unsrer Theologie ohne Scham unterziehe, die alle Anderen zu niedrig dünkt oder zu mühsam? Mir selbst ist's so ganz nach Wunsch. Ich mache meine Sache still für mich hin, ohne einen Andern nach meinem Sinn zu meistern, lasse mich aber gern von jedermann meistern, mit dem einzigen Vorbehalt, daß man mich machen lasse, was ich kann, und mir nichts zumuthe, was über mein Vermögen hinaus liegt.

Unter Einem Vorurtheile, das ihm bei seinem ersten Erscheinen bei Vielen in den Weg trat, wird mein Buch dießmal wohl nicht mehr zu leiden haben. Man wollte meine Lehre schlechterdings historisch erklären und konstruiren. Ich sollte durchaus eine Vermittelung stiften wollen zwischen mehreren von denjenigen Richtungen, die damals in unsrer Philosophie und Theologie um die Herrschaft stritten, vornehmlich zwischen Hegel und Schleiermacher. Oder meine Grundlage sollte wohl auch „nichts anderes sein als ein paar Ideen der neuschelling'schen Gnosis, welche in die Grundanschauungen der Schleiermacher'schen philosophischen Sittenlehre hineingearbeitet worden seien." Ein derartiges Kunststück war damals nun einmal die am meisten beliebte Weise zu philosopiren. Es schien in Deutschland ein weit verbreiteter Glaube zu sein, daß es in Gottes großer Welt nichts als Flickwerk gebe, und wenn Einer sich gern von Anderen belehren und bilden ließ, so traute man seinem Denken nicht

zu, daß es auch selbständig seinen eigenen Weg finden könne. Bei mir waren nun aber dergleichen gelehrte Konstruktionen besonders am unrechten Ort, da ich (obwohl es mir nicht zur Ehre gereicht, muß ich es doch sagen,) in gar keiner Weise eine kritische Stellung zur bisherigen Entwickelung der Philosophie genommen habe. Dergleichen Mißverständnisse brauche ich jetzt wohl nicht mehr abzuwehren, ungeachtet ich nicht von meiner Art gelassen habe, gern von jedermann zu lernen, unangesehen, in welchen Formen die Belehrung ertheilt wird, ja hierin mich vielleicht als ein Muster aufstellen darf. So bin ich denn insbesondere auch zu den Beurtheilern meines Buchs*) gewissenhaft in die Schule gegangen, ungeachtet der oberflächliche Leser vermuthlich nicht viele Spuren davon entdecken wird. Denn für mich selbst zwar habe ich mit allen, so viele mir zu Gesicht gekommen sind, mein Conto aufmerksam und sorgsam durchgerechnet, und überall, wo ich einen wirklichen Rechnungsfehler mir nachgewiesen fand, es mir wohl gemerkt zur Nachachtung; aber in das Buch selbst habe ich von den dabei gepflogenen Verhandlungen nur äußerst wenig aufgenommen, schon um dasselbe nicht ganz zwecklos anschwellen zu lassen. Insbesondere habe ich auf die antikritische Polemik beinahe ganz verzichtet, mit Ausnahme von einigen wenigen Fällen, in denen das Gewicht entweder der geltend gemachten Gründe oder des Namens des Kritikers ein abweichendes Verfahren zu fordern schien. Wo meine Beurtheiler meine Ueberzeugung nicht erschüttert haben durch ihren Einspruch, da lasse ich ihnen gern ihre Meinung; denn meine kritische Neigung zieht mich in der Wissenschaft durchaus zur Kritik meiner eigenen Gedanken hin, nicht zu der der Gedanken Anderer. Ein Kontrovertiren mit meinen Recensenten würde auch wenig fruchtbar sein. Es geht mir eben mit

---

*) Beiläufig darf ich wohl auf einen Umstand aufmerksam machen, der mir als für mein Buch charakteristisch erschienen ist, ich meine die große Schwierigkeit, die es den Recensenten gemacht hat, einen kurzen (und doch richtigen und verständlichen) Auszug aus ihm zu geben. Den meisten ist über diesem Geschäft die Geduld gerissen.

ihnen auf die gleiche Weise wie ihnen mit mir. Wie sie in meinen Gedankenbildungen nicht heimisch werden können: so finde ich in denjenigen, welche sie mir an der Stelle der meinigen anempfehlen, schon längst (denn sie konnten mir nicht neu sein) keine Befriedigung, und eben meine Erfahrung von ihrer Unzulänglichkeit wurde mir die Veranlassung dazu, aus den Werkstätten dieser Meister auszuziehn und mir eine eigene anzulegen. Man findet sich eben nicht widerlegt durch Argumentationen, die einem schon vor Jahrzehnten unter den Händen zerbrochen sind. Die Probleme, die mir keine Ruhe lassen, sind für meine Kritiker meist gar nicht vorhanden: wie sollte ich mich nun mit Doktrinen sättigen können, denen der Hunger ganz unbekannt ist, für den ich eine Speise suche? Letztlich stellt es sich zwischen meinen Recensenten und mir immer so, daß sie mir zurufen: „komme hübsch wieder zurück zu den wissenschaftlichen Ueberlieferungen, die dir nicht gut genug waren, und gib dich bei ihnen zufrieden; wir nehmen ja auch damit vorlieb." Hier gibt es nichts zu kapituliren, sondern es gilt für mich lediglich, die Aus- und Durchbildung meines Gedankensystems nach Kräften zu vervollkommnen, ob vielleicht doch noch seine Ueberlegenheit über die im Besitz stehenden Traditionen evident werde. Mit meinen Recensenten über meine Methode zu disputiren, wäre vollends müßig. Wem die Ergebnisse einer Methode mißfallen, der ist immer unzufrieden mit ihr, welche sie auch sein möge; das ist ein altes Gesetz. Statt des Streitens darüber, *wie* die Sache gemacht werden soll, ziehe ich es vor, die Sache *zu machen*, so gut als *ich* es eben kann. Denn die Hauptsache ist ja doch, daß wirklich gemacht werde, und zwar wirklich *Neues* (denn das Alte braucht nicht erst gemacht zu werden,) und *in seiner Art* Tüchtiges. Mein Ehrgeiz geht darauf, zur Aufhellung der großen Probleme des menschlichen Denkens *den*, freilich verschwindend kleinen, Beitrag zu geben, den *gerade ich* etwa zu geben imstande bin, und um keinen Schritt darüber hinaus.

Im Gefühle, ein Buch in die Welt zu entlassen, das sich inmitten der wissenschaftlichen Literatur der Gegenwart gar sonderbar

(und vielleicht auch frappant genug) ausnehmen wird, verabschiede ich mich von dem Leser mit dem Wunsche, daß er an ihm nicht allzuviele und allzugrelle Spuren der Altersschwäche finden möge. Der zweite Band, welcher die erste Abtheilung der Güterlehre zu Ende führt, befindet sich bereits unter der Presse und wird in wenigen Monaten nachfolgen.

Heidelberg den 31. Januar 1867.

R. R.

Vorrede zur ersten Auflage.

In der gegenwärtigen Schrift lege ich dem wissenschaftlichen Publikum mein theologisches Bekenntniß vor. Dafür nämlich darf ich sie wohl ausgeben, ungeachtet der Leser dem Titel nach etwas Anderes erwarten wird. Wegen dieses Titels aber werde ich bei denen, welche die Einleitung gelesen haben, keiner Rechtfertigung bedürfen. Wenn das Buch vollendet sein wird, hoffe ich, soll darin nichts Wesentliches von dem vermißt werden, was man gewohnt ist in einer theologischen Moral zu suchen, ohne daß das Viele, was es darüber hinaus enthält, als am ungehörigen Orte stehend erschiene. Diejenigen, welche die wissenschaftliche Leerheit unsrer herkömmlichen s. g. christlichen Sittenlehre kennen, mögen sich deßhalb nicht vonvornherein durch den Namen zurückschrecken lassen. Was ihnen in den beiden jetzt erscheinenden Bänden angeboten wird, ist nach dem gemeinhin gangbaren Sprachgebrauch zum sehr großen Theil mehr dogmatischer Natur als ethischer.

Mein theologisches Bekenntniß für einen weiteren Kreis von Lesern auszusprechen, ist mir nachgrade ein persönliches Bedürfniß geworden. Wiewohl meine individuelle Neigung immer dahin ging, mich mit meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung irgend einer der bestehenden Schulen anzuschließen, so wollte mir dieß doch nie gelingen,

und es ist mir statt dessen nach und nach ein Gebäude von theologischen Sätzen entstanden, von dem ich mir leider nicht verhehlen kann, daß es mir eigenthümlich zugehört. Dieses wissenschaftliche Einsiedlerleben drückt mich je länger desto schwerer, und so mache ich denn einen Versuch, seine Schranken zu durchbrechen, selbst auf die Gefahr hin, den Tadel unbescheidener Zudringlichkeit auf mich zu laden. Wie es sich auch sonst mit meiner Lehre verhalten mag, so viel wenigstens weiß ich, daß sie nichts gesuchtes und nichts künstlich gemachtes ist, sondern etwas wirklich aus eigenthümlichem Triebe heraus in mir erwachsenes, im innigsten Zusammenhang mit meiner gesammten individuellen Entwickelung und Führung, ein naturwüchsiges Erzeugniß meines eigensten Lebens. Hat mich nun, mit ihr schriftstellerisch hervorzutreten, bisher mein Grundsatz zurückgehalten, die wissenschaftliche Welt mit nichts Unreifem zu belästigen, so bin ich mir zwar auch jetzt wohl bewußt, mit der Ausbildung meiner Gedanken lange noch nicht am Ziele zu sein; allein einen vorläufigen Abschluß glaubte ich doch machen zu sollen, besonders im Hinblick auf die Unsicherheit der irdischen Tagesstunden, die mir noch weiter zugemessen sein möchten. Es ist mir gar nicht unwahrscheinlich, wenn ich nach meiner bisherigen Erfahrung urtheile, daß sich mir späterhin eine noch strengere Durchführung meiner Grundgedanken als nothwendig erweisen mag, bei der sich dann natürlich Vieles wesentlich anders würde gestalten müssen; aber auf dem Punkte glaube ich doch schon jetzt angelangt zu sein, von dem aus es mir möglich ist, meine Grundideen den Mittheologisirenden unter den Zeitgenossen in deutlicher Ausführung darzulegen, so daß es sich übersehen läßt, wohin sie hinauswollen. Zu diesem Ende habe ich sie auch in derjenigen im Wesentlichen vollständigen Durchführung ihres Details gegeben, in der allein, meines Bedünkens, Paradoxieen ein Recht haben, die Aufmerksamkeit der selbständig an dem Bau der Wissenschaft arbeitenden für sich in Anspruch zu nehmen. Denn bloß hingeworfene neue Gedanken dürfen sich so etwas nicht herausnehmen; sondern alles Neue dieser Art muß sich

vorerst darüber ausweisen, daß es bei seinem Urheber wirklich das Produkt eines wissenschaftlichen Processes ist, nicht ein beiläufiger Einfall. Auch dürfte grade der gegenwärtige Augenblick den, der etwas Theologisches mitzutheilen hat, bestimmt zum Reden auffordern. Denn schon seit Jahren scheint innerhalb der höheren Regionen unsrer deutsch-evangelischen Theologie eine unerfreuliche Stockung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Diskussion und aller Unruhe der literärischen Betriebsamkeit. Die Grundbegriffe, mit denen dermalen in der Dogmatik gearbeitet wird vonseiten der verschiedenen Schulen, scheinen in der That abgenutzt zu sein, und von bloßen neuen Kombinationen derselben unter einander möchte ich wenig Hülfe erwarten den quälenden Verlegenheiten gegenüber, von denen sichtlich genug alle unsre theologischen Standpunkte umstrickt sind. Ohne die Entdeckung einiger erklecklicher neuer Grundbegriffe werden wir mit aller Geschäftigkeit schwerlich wissenschaftlich aus der Stelle kommen. Für die Beruhigung derjenigen aber, die weder von der alten positiv christlichen Frömmigkeit noch von ihrem wissenschaftlichen Gewissen und Bedürfniß lassen können, und dafür, ihnen die Unbefangenheit zu bewahren, ohne die eine allmälige Lösung der jetzigen religiösen Wirren unmöglich ist, ist wohl das allernächste Bedürfniß die Ueberzeugung, daß die Wege, auf denen man bisher versucht hat, sich in Ansehung des Christenthums wissenschaftlich zu orientiren, und die alle zu keinem nachhaltigen Erfolg geführt haben, nicht die einzig möglichen sind, sondern daß es außer ihnen noch andere, bisher unbetreten gebliebene und noch erst zu entdeckende gibt. Denn bei dieser Gewißheit werden sie nicht länger hin und her getrieben werden zwischen der zaghaften Sorge, das, was ihnen das Heiligste ist und sein muß, verlieren zu sollen, und dem krampfhaften Umklammern derjenigen wissenschaftlichen Vorstellungen, mit denen man bis dahin den Glauben an dieses Heilige unterbaut hat, wenn sie gleich fortwährend unter ihrer Hand zusammenbrechen. Ich nun maaße mir gewiß nicht an, neue Bahnen dieser Art aufgezeigt zu haben; aber dafür, daß noch Raum genug übrig ist

für sie, glaube ich, wird meine Arbeit wirklich als Zeugniß gelten können.

Es thut mir Noth, mich durch derartige Betrachtungen zu ermuthigen bei dem Gedanken an die vielfachen Mißverständnisse, denen mein Buch unvermeidlich ausgesetzt sein wird. Von diesen allen beunruhigt mich nur Eins ernstlich; denn die übrigen können in ihren Folgen nur meine eigene Person treffen, in Ansehung welcher ich nicht sonderlich empfindlich bin. Wohl aber würde ich wünschen müssen, keine Feder angesetzt zu haben zu dieser Schrift, wenn man verkennen sollte, daß das sie beseelende Princip der unbedingte Glaube an Christum als den wirklichen und alleinigen Erlöser ist und die Liebe zu Ihm. Das Fundament alles meines Denkens, das darf ich ehrlich versichern, ist der einfache Christenglaube, wie er (nicht etwa irgend ein Dogma und irgend eine Theologie) seit achtzehn Jahrhunderten die Welt überwunden hat. Er ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede andere angebliche Erkenntniß, die ihm widerstritte, unbedenklich und mit Freuden bereit bin, in die Schanze zu schlagen. Ich weiß keinen andern festen Punkt in den ich wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt so auch insbesondere für mein Denken den Anker auswerfen könnte, außer der geschichtlichen Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. Sie ist mir das unantastbare Allerheiligste der Menschheit, das Höchste, was je in ein menschliches Bewußtsein gekommen ist, und ein Sonnenaufgang in der Geschichte, von dem aus allein sich Licht verbreitet über den Gesammtkreis der Objekte, die in unser Auge fallen. Mit diesem Einen schlechthin unerfindbaren Datum, dessen Kunde unmittelbar auch von seiner Realität zeugt, wie das Licht von sich selbst, und in dem unübersehliche Konsequenzen beschlossen liegen, steht und fällt für mich in letzter Beziehung jede Gewißheit des geistigen und deßhalb ewigen Adels des menschlichen Geschöpfs. Möchte der Leser dieß meinem Buche abempfinden! Ich selbst weiß recht gut, daß es ein kaltes Buch ist; aber kann und darf denn eine streng wissenschaftliche Arbeit anders

sein als kalt? Die Melodie zu diesen abstrakten Begriffen klingt hell und voll in meiner Seele, und diese kalten Sätze rechnen durchaus auf Leser, die ein volles und warmes christliches Herz schon mitbringen, und hier nur das verständige Wort für ihr christliches Gefühl suchen. Solche, weil sie zwischen dem Christenthum selbst und der begriffsmäßigen Lehre von ihm gehörig zu unterscheiden wissen, werden auch an meiner Heterodoxie keinen Anstoß nehmen. Es ist leicht orthodox sein bei bloß aphoristischem, stückweisem Denken, bei dem man jeden Augenblick einbiegen kann, sobald der Gedanke aus dem vorgezeichneten Geleise herauszuweichen droht; wer dagegen aus Einem Stücke denken will, muß stracks vor sich hingehen mit seinem Denken, wohin er auch gerathe. Nur ein solches Denken aus dem Ganzen kann aber das Bedürfniß der Gegenwart befriedigen; schlimm genug, daß wir erst so spät zu dieser Einsicht gelangt sind! Daß ich die positiven Vorstellungen der Kirchenlehre, indem ich sie umgebildet, verflüchtigt habe, wird mir wohl niemand vorwerfen, eher wird meine Lehre als ein krasses Gemisch von Köhlerglauben und Unglauben erscheinen, — daß ich aber meine wissenschaftliche Ueberzeugung, auch wo sie in sehr wesentlichen Punkten unsern Dogmen widerspricht, ohne allen Rückhalt rein heraussage, dafür rechne ich auf den Dank aller derjenigen, die in unverkünstelter Unbefangenheit und Ehrlichkeit, welche die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten unumwunden eingesteht, und in dem Abthun jeder ungläubigen Furcht bei der Erforschung der Wahrheit die Präliminarbedingung für die Schlichtung der religiösen Verwickelungen der Gegenwart sehen. Bei der noch immer vorherrschenden Voraussetzung einer genauen Zusammenstimmung unsrer Kirchenlehre mit der Lehre der heiligen Schrift werden Viele nicht anstehn, meine Sätze sofort auch der Schriftwidrigkeit anzuklagen. Diese möchte ich bitten, ihr Urtheil so lange noch ausgesetzt zu lassen, bis sie einmal innerhalb meines Gedankenkreises ihren Standort nehmend das Neue Testament wieder gelesen haben werden. Auch mir ist auch für mein Denken die heilige Schrift eine unverbrüchliche

Norm. In welchem Sinne, das habe ich in dem Buche selbst (Bd. I. S. 50 f.), wie ich hoffe, deutlich ausgesprochen. In die Aufrichtigkeit dieser Versicherung wird man keinen Zweifel setzen wollen. Erhält Gott mir Leben und Kraft, so gedenke ich überdieß, nach Beendigung dieser Ethik an einige Arbeiten zur s. g. biblischen Theologie des Neuen Testaments zu gehen, die nebenbei auch zur Rechtfertigung meiner Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit meiner Lehre dienen sollen, die ich hier nur schlechtweg aussprechen kann.

Nicht geringere Mißverständnisse werden meinem Buch, was sein Verhältniß zur Philosophie betrifft, bevorstehn, der Erörterung dieses Punktes in der Einleitung ungeachtet. Deßhalb mag eine feierliche Verwahrung auch nach dieser Seite hin hier am Platze sein. Ich erkläre also ausdrücklich, daß diese Schrift nichts von Philosophie enthält, sondern lediglich Theologie oder genauer Theosophie, obgleich ich ihr freilich auch vonseiten der Philosophirenden Beachtung wünsche, und daß ich schlechterdings keinen Anspruch mache, etwas von Philosophie zu verstehen. Ich habe mich demgemäß auch jedes Urtheils über die Philosophieen der Gegenwart enthalten. Sie würden meine Kritik mit dem Vorwurf beantworten, daß ich sie nicht verstehe, und auf ihn könnte ich nichts ablehnend erwiedern, sondern nur einfach die Thatsache berichten, daß ich immer unfähig gewesen bin, irgend eines ihrer Systeme mir als Ueberzeugung anzueignen. Ich denke indeß, indem ich die Philosophie auf meine Weise als Dilettant, so gut es gehen will, zu benutzen suche, sie wenigstens nicht zu mißbrauchen. Bei dieser meiner Stellung zur Philosophie wird es auch als gerechtfertigt erscheinen, daß ich nicht nach jetzt hergebrachter Weise vor allem anderm mit meiner (theologischen) Spekulation an die bisherige philosophische Spekulation kritisch anknüpfe. Ich kann dessen ungeachtet immerhin glauben, nicht außerhalb des bestimmten Zusammenhangs mit der geschichtlichen Bewegung des Denkens zu spekuliren.

Es ist mir ein ernstes Anliegen gewesen, dem Leser sein Geschäft soviel bei mir stand zu erleichtern durch Deutlichkeit, Präcision

und Uebersichtlichkeit der Darstellung. Der Vorwurf abstruser Dunkelheit soll hoffentlich die hier vorgetragene Lehre nicht treffen. Schon ihr derb realistischer Charakter gibt ihr eine Art von Popularität. Ihre Grundgedanken haben etwas so Handgreifliches, daß sie, wie mich dünkt, unbedenklich auch über den Kreis der in streng wissenschaftlicher Form denkenden hinaus in das allgemeine gebildete Bewußtsein eingehen könnten. In der Methode aber, wie sie mir wenigstens vorgeschwebt hat, wird noch weniger eine Schwierigkeit liegen. Ich habe eine gewissermaßen mathematische Verfahrungsweise angestrebt, ein eigentliches Rechnen mit den jedesmal sich ergebenden Begriffen. Dazu mußte ich denn freilich für solche Begriffe Sorge tragen, die genau und fest bestimmte logische Größen sind, für scharfe, durchschneidende Begriffe. Und diese kann ich überhaupt nicht entbehren. Andern geht es hierin anders, und Manche, das weiß ich wohl, werden sich schon deßhalb nicht mit meinen Gedanken befreunden können, weil sie ihnen zu bestimmt sein werden, zu accurat zugeschnitten und zu scharf zugespitzt. Mein Bestreben nach Deutlichkeit wird mich vermuthlich oft in der Ausführung zu einer gewissen Peinlichkeit verleitet haben, zu einer Pedanterei der Methode, die mir selbst an mir sehr übel gefällt, ohne daß ich mich doch ihrer zu entledigen weiß. Ueberhaupt wird schwerlich ein Andrer die eckige Unbehülflichkeit, die meine Darstellungsweise charakterisirt, so unmuthig empfinden wie ich selbst; aber leider vermag ich nach dieser Seite hin nichts zu bessern. Dennoch hoffe ich, der Inhalt dieser Bogen werde in dem Maaße durchdacht sein, daß er die große Unvollkommenheit der Form entschuldigen kann. Bei dieser ängstlichen Genauigkeit wird mein Buch bei denjenigen Lesern, für welche es bestimmt ist, eines Auslegers nicht bedürfen, leicht aber vielfach eines Erklärers. Zum Theil habe ich in den Anmerkungen das Amt dieses letzteren übernommen; allein dieß kann nicht ausreichen. Ich habe namentlich äußerst wenig gethan für die Vertheidigung meiner eigenthümlichen Sätze, selbst gegen solche Einreden, die ich sicher voraussehen kann. Allein warum sollte ich in dieser Hinsicht

mehr thun, wenn es mir doch nur darauf ankam, verstanden zu werden, und nicht etwa darauf, Recht zu erhalten? Und so habe ich mich auch mit geringen Ausnahmen nicht auf Polemik eingelassen. Theils weil ich nicht sehe, daß bei ihr für die Verständigung viel herauskommt, theils weil sie mir individuell widerstrebt. Im Allgemeinen habe ich Andre nur da herbeigezogen, wo wir uns freundlich begegneten; dann aber Zeugen aus allerlei Volk, die sich untereinander übel genug vertragen mögen in dieser Gesellschaft. Man wolle mir dieß doch nicht als rohen Synkretismus deuten oder als schlaffe Unentschiedenheit und feige, niedrige Buhlerei. Meine Ueberzeugungen sind ja wohl bestimmt und unverwaschen genug, und daß ich mit ihnen bei keiner von allen unsern Schulen mir Dank verdienen kann, liegt auch am Tage. Aber ich kann mich nun einmal nicht feindselig geschieden fühlen von denen, die einen andern wissenschaftlichen Weg gehen als ich, aber gewiß mit ebenso redlichem Herzen, — ich kann nun einmal Keinen für gemein achten, der sich um die Wahrheit bemüht, nach welchem Meister er sich auch nenne, — ich kann nun einmal in dem tüchtigen Gelehrten welcher Schule auch immer nichts anderes erblicken als einen werthen Mitarbeiter an dem großen Bau der Wissenschaft, die ja so unübersehlich vieler nicht nur, sondern auch verschiedenartiger Kräfte bedarf. Wem dieß nicht zusagt, der habe doch nur die Billigkeit, sich in die Seele eines Menschen von so paradoxen Ueberzeugungen wie die meinigen zu versetzen. Soll denn dieser Einsame, der Alles anders denkt als die Andern, und den doch gar nicht gelüstet, etwas Besonderes vor ihnen voraus zu haben, nicht mit herzlicher Freude alle die Fäden festhalten, und wenn sie auch noch so dünn wären, die seine Gedanken irgendwie mit denen Anderer verknüpfen? Das einzige Buch, mit dem ich mich in eine förmliche Polemik eingelassen habe, ist Julius Müllers „Christliche Lehre von der Sünde"; sonderbar genug gerade ein Werk, für das ich, und zwar nicht bloß um seines Verfassers willen, nach einer Seite hin die tiefsten Sympathien in mir trage. Aber dieß Buch vertritt eine theolo-

gische Richtung der Gegenwart, mit der ich mich über einige Hauptpunkte klar auseinander zu setzen hatte, auf so würdige Weise, daß ich mich darauf beschränken konnte, statt aller übrigen mit ihm zu verhandeln.

Daß ich im Allgemeinen auf andere theologische Bearbeitungen der Ethik so wenig Bezug nehme, rührt nicht von einer Geringachtung derselben her. Bei der so ganz abweichenden Anlage meines Buches konnte es nicht anders sein. Ich rechne vielmehr bestimmt darauf, daß nach mehreren Seiten hin meine Arbeit an diesen früheren Schriften eine Ergänzung finden soll, hauptsächlich in der Pflichtenlehre. So habe ich mich namentlich, nur auf die Aufhellung und Feststellung der ethischen Begriffe bedacht, grundsätzlich alles moralischen Psychologisirens und, was damit eng zusammenhängt, aller ascetischen Ausführungen enthalten. Diese Seiten angehend verweise ich denn hier Ein für allemal ausdrücklich auf die reiche Belehrung, welche andere theologische Sittenlehren darbieten, vor allen die Werke von Reinhard, v. Ammon und v. Hirscher. Desto reichlicher habe ich Schleiermacher benutzt, noch weit öfter als da, wo er ausdrücklich angezogen ist. Es ist mir eine Genugthuung, es hier auszusprechen, wie viel ich ihm verdanke. Die Lehre des großen Mannes ist nicht die meinige, und er würde die meinige gewiß nicht gut heißen; dennoch kann mein Buch vielleicht dazu mitwirken, einige der großen ethischen Grundeinsichten, die in seinem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre“ niedergelegt sind, und die zur Zeit noch gar nicht die verdiente Würdigung gefunden haben, in allgemeineren Curs zu bringen. Grade daß ich von so wesentlich verschiedenen Prämissen aus in vielen wichtigen Punkten mit Schleiermachers Begriffsbestimmungen mich so nahe berühre, scheint mir von guter Vorbedeutung für mich zu sein.

Es wiederholt sich in dieser Schrift, und zwar mit verstärktem Nachdruck, ein Streitsatz, der schon vor einer Reihe von Jahren in meinen „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung“

der allgemeinen Ansicht der Zeitgenossen hart entgegengetreten ist. Konnte ich dort meinen Lehrsatz von dem Verhältniß des Christenthums einerseits zur Kirche und andrerseits zum Staat nur an fremde Vordersätze anknüpfen, so überschaut der Leser hier seinen natürlichen Zusammenhang mit dem organischen Ganzen von Begriffen, dem er angehört und durch das er erst seinen deutlichen und fest bestimmten Sinn erhält, und die Wurzeln, aus denen er mir zugewachsen ist. Schon hierdurch werden sich manche Mißverständnisse vonselbst beheben. Auch kann der Gang der Dinge unter uns in den letzten Jahren Manchem ein Zeugniß abgelegt haben für die in jenem früheren Buche aufgestellte Theorie und für die Nothwendigkeit, das Christenthum in unsrer Vorstellung nicht ausschließlich oder auch nur hauptsächlich an die Kirche zu knüpfen. Mir wenigstens scheinen die jüngsten kirchlichen Ereignisse eindringlich genug die Warnung uns zuzurufen, doch nur nicht das Christenthum mit sich selbst zu verfeinden dadurch, daß wir fortfahren, es gewaltsam mit der Kirche zu identifiziren. Hierüber ist aber freilich eine Verständigung nicht anders möglich als auf der Basis einer klaren Vorstellung von dem Verhältniß zwischen dem Religiösen und dem Sittlichen, und da glaube ich nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß diese uns noch fehlt. Von der um seiner weitgreifenden Konsequenzen willen unermeßlichen Wichtigkeit dieses Punkts, grade unter den geschichtlichen Verhältnissen der Gegenwart, bin ich tief durchdrungen; möchten meine Bemühungen um seine Aufklärung in irgend einer Weise dem nicht abzuläugnenden Bedürfniß der Zeit entgegenkommen! Möchten sie irgendwie mitwirken zur Verbreitung der Ueberzeugung, daß das Christenthum, und zwar eben das uralte Christenthum in seiner streng verstandenen Uebernatürlichkeit, etwas Mehreres ist als *bloße* Religion, und wäre es auch immerhin die vollkommene und die absolute, daß es ein *ganzes*, *volles* neues menschliches Leben und Dasein ist, eine ganze neue Geschichte unseres Geschlechts, ja eine ganze neue Periode im Verlauf der Schöpfung dieses irdischen Weltkreises, und daß der

Erlöser kein Kleriker oder Pfarrer ist, sondern ein hohepriesterlicher König.

Mein Buch kommt in der harmlosesten Absicht. Es will Niemandem in den Weg treten, Niemandem sein bisheriges Koncept verrücken, sondern es wird sich freuen, unter allseitigem Widerspruch einen stillen Einfluß auf die Umbildung der gangbaren Begriffsfassungen auszuüben. Ich habe das schöne Wort meines unvergeßlichen Lehrers Daub*) nicht überhört: „Selig sind, die Andern ihr Wissen nicht aufdringen wollen!" Ich verlange Niemandem gegenüber Recht zu haben und das letzte Wort zu behalten; nur das verlange ich, daß mir das Recht nicht bestritten werde, für meine Person bei keinem andern Denken Befriedigung zu finden als bei einem Denken aus Einem Stück und Guß, welches der Natur der Sache nach nur ein streng spekulatives sein kann. Ich weiß sogar positiv, daß ich Unrecht habe, weil ich ja auch im glücklichsten Falle doch immer nur einen Tropfen aus dem Meere geschöpft haben kann. Wenn also etwa ein Leser — nach der Zuversicht urtheilend, mit der die Entdecker der philosophischen Systeme ihr Werk zu betrachten pflegen, — mich fragen würde, ob ich denn selbst wirklich volle Befriedigung für mein Denken finde in meinen Sätzen: so könnte ich nur lächeln. Wehe mir, wenn mir Gott und die Welt nicht überschwänglich größer blieben als mein Begriff von ihnen! Ja wohl! nur eine höchst relative Befriedigung finde ich selbst in der hier dargelegten Lehre; aber doch eine specifische, doch eine Art der Befriedigung wie in keinem andern Systeme, und dieses System haftet doch wenigstens in meinem Bewußtsein, wohin ich es mit keinem sonst habe bringen können.

Der dritte und letzte Band, die Pflichtenlehre enthaltend, soll, so Gott will, in Kurzem nachfolgen. In ihm werde ich meine praktische christliche Lebensansicht in ihrer bestimmten Anwendung auf die Gegenwart ihren Grundzügen nach darzustellen

*) System d. theol. Moral, I., S. 298.

haben. Ich werde dabei oft auch mein individuelles Urtheil aussprechen müssen, und dazu wünschte ich allerdings, um nicht unbescheiden zu werden, vorher ausdrücklich die Erlaubniß meines Leserkreises einholen zu können.

(Heidelberg im August 1845.)

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Erstes Hauptstück.

Begriff der theologischen Ethik als spekulativer Disciplin.

§. 1. Die theologische Ethik, d. h. die theologische Wissenschaft von dem Moralischen, soll hier als ein integrirender Theil des Systems der spekulativen Theologie ausgeführt werden. Dieß setzt das Verständniß des Begriffs von dieser letzteren voraus. Da nun über ihn ein allgemeineres Einvernehmen noch nicht statt findet, so ist er voransgängig im Sinne des Verfassers klarzustellen.

Anm. Diejenige Behandlung der theologischen Ethik, welche hier versucht wird, ist weit entfernt von der Anmaßung, sich für die allein berechtigte auszugeben. Indem sie für sich das Recht des Daseins in Anspruch nimmt, und sich zu diesem Anspruch um ihrer wissenschaftlichen Qualität willen für befugt hält, räumt sie mit Freuden den nicht spekulativen Behandlungsweisen ihres Gegenstands die gleiche Berechtigung ein; nur findet der Verfasser sich individuell zu keiner anderen Verfahrungsweise bei der wissenschaftlichen Behandlung des Moralischen befähigt. Bei der vollen Aufrichtigkeit dieser Einräumung darf indeß immerhin auf den Gesichtspunkt hingewiesen werden, aus dem vorzugsweise die vom Verfasser befolgte Methode sich vor den gemeinhin eingehaltenen zu empfehlen scheint. Die folgenden Bemerkungen mögen hierzu dienen. Fragt es sich nach einer Definition der Ethik, so besteht insoweit ein allgemeines Einverständniß, daß Alle sie für die Wissenschaft von dem Moralischen erklären. Es ist dies eine einfache Nominaldefinition, und deßhalb kann sie nicht streitig sein. Aber ebendeßhalb ist auch wenig geholfen mit ihr. Denn von ihr aus entsteht eben sofort die neue Frage, was denn dieses Moralische sei, und auf sie muß der Ethiker vor allem weiteren eine Antwort haben. Muß nun so die allererste Sorge des

Bearbeiters der Ethik die sein, sich des Begriffs des Moralischen zu versichern: woher soll er ihn denn entnehmen? Nämlich der theologische Ethiker. Dieser muß den gesuchten Begriff ja doch natürlich innerhalb der Theologie selbst suchen und ohne über ihre Grenzen hinauszugreifen. Aber an welchem Ort derselben mag er ihn finden? Wirkliche, eigentliche, d. h. vollständig bestimmte und mithin fertige Begriffe nun finden sich überhaupt nur im Besitz der Spekulation. Denn das nicht spekulative Denken bringt es zwar auch zu Begriffen, aber nicht zu einem organischen System von Begriffen; vereinzelte Begriffe aber sind noch keine wirklichen Begriffe, im strengen Sinne des Worts, weil sie eben unter einander in keinem organischen Verhältnisse stehen, und folglich gegeneinander nicht genau, scharf und sicher abgegrenzt sind. Die Spekulation dagegen ist (wie sofort näher erörtert werden wird, §. 3) ihrem Begriff zufolge, und sie allein, das Denken aus dem Ganzen, aus Einem Stücke, das Denken und Begreifen des Einzelnen in und mit dem Ganzen, und deßhalb das schlechthin einheitliche Denken. Sie allein bringt es daher zu einem System von Gedanken, sie aber auch unfehlbar, nämlich in demselben Maße, in welchem sie gelingt. Und eben dieß ist es ja, warum die Spekulation ein schlechthin unumgängliches Lebensbedürfniß des denkenden Bewußtseins ist*). Der theologische Ethiker wird sich also, wenn er einen sicheren und fruchtbringenden Boden für seine Bearbeitung in dem Begriff des Moralischen sucht, an die Spekulation wenden müssen. Wie ja auch in der Philosophie nur diejenigen Bearbeitungen der Ethik von eigentlich wissenschaftlicher Bedeutung sind, welche Theile eines spekulativen Systems bilden. Nun pflegt man bei der Spekulation sofort an die Philosophie zu denken und ausschließend an sie; so verstanden, würde aber unsere Forderung, den Begriff des Moralischen aus der Hand der Spekulation zu entnehmen, in der That sehr bedenklich erscheinen müssen. Denn ein von der Philosophie zu Lehn genommener Begriff des Moralischen wäre jedenfalls kein theologischer, und innerhalb der Theologie, die bei aller Anerkennung der Philosophie doch

*) Es muß befremden, wenn Stahl, Philosophie des Rechts (2. A.), II, 1, S. VIII, es als die geistige Krankheit des Zeitalters bezeichnet, „sich die Totalität der Dinge in einem geschlossenen Systeme zurecht legen zu wollen". Was kann denn das wissenschaftliche Denken überhaupt noch wollen, wenn es sich dieses Ziel nicht setzen darf? Dafür, daß es in der Ausführung bei bloßen Approximationen an das Gelingen bleibt, ist schon von selbst gesorgt.

ihr gegenüber, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will, über ihrer Selbständigkeit halten muß, nicht legitimirt. Was könnte uns auch dafür Bürgschaft leisten, daß wir mit einem so entlehnten Begriff des Moralischen nicht etwa der Theologie fremdartige und ihr widersprechende Elemente in sie einschwärzen? Allein es ist glücklicherweise ein bloßes Vorurtheil, wenn man nur von einer philosophischen Spekulation weiß; neben ihr ist noch eine spezifisch theologische gar wohl denkbar. Ohne sie wäre ja die Theologie überhaupt in einer verzweiflungsvollen Lage, indem sie entweder auf jeden Verkehr mit der weltlichen Wissenschaft und überhaupt Geistesbildung, und folglich auch auf jede Einwirkung auf dieselbe, oder auf ihre eigene Selbständigkeit gegenüber von ihr verzichten müßte. Es gehört daher zur Vollständigkeit des Systems der theologischen Wissenschaften wesentlich eine spekulative Theologie, und an sie hat der theologische Ethiker sich mit seiner Nachfrage nach dem Begriff des Moralischen zu wenden: so wie überhaupt der Theologe in allen den Fällen, wo er Begriffe oder Lehrsätze entlehnen muß. Es kommt nun vor allem darauf an, den Begriff dieser theologischen Spekulation ins Klare zu setzen.

§. 2. Es kommt zunächst darauf an, den Begriff der Spekulation oder des spekulativen Denkens überhaupt scharf zu bestimmen*). Derselbe ergibt sich zwar auf streng wissenschaftliche Weise erst innerhalb des Systems selbst (s. unten §. 199, 249, Anm. 4), hier aber kann er gleichwohl bereits vorläufig erörtert werden. Das spekulative Denken bildet nun unbestritten den Gegensatz gegen das empirisch reflektirende**). Beide aber unterscheiden sich dadurch, daß dieses aposteriorisch verfährt und analytisch, jenes apriorisch und synthetisch***). Das empirisch reflektirende Denken muß ein Objekt ihm gegeben haben, auf das es sich, Gedanken bildend, richtet, vermöge dessen es Gedanken erzeugt, dieses Objekt sei

---

*) Eben die gegenwärtigen Erörterungen selbst und überhaupt dieses ganze erste Hauptstück sind ein Beispiel des empirisch reflektirenden Denkens. In der Ethik selbst werden wir, wenigstens in den ersten Theilen, in den §§. spekulativ verfahren, in den Anmerkungen in der Regel empirisch reflektirend.

**) Vergl. J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, 3. Aufl., I, S. 4f.

***) Ueber das Geschichtliche des Sprachgebrauchs von a priori und a posteriori vgl. Ueberweg, System der Logik, S. 169f.

nun ein äußerer Gegenstand, dessen Gedanken es erst aufsuchen will, oder ein bereits vorliegender Gedanke, den es analysiren will, gleich viel ob ein von anderen oder ein von dem betreffenden denkenden Subjekt selbst gedachter. Es ist eben Nachdenken über dieses ihm gegebene Objekt, nicht Selbstdenken desselben. Das spekulative Denken dagegen erzeugt sich selbst aus sich selbst — dem Denken — heraus seine Gedanken, und ist so Selbstdenken im strengsten Sinne des Worts. Jenes hat zuerst die ihm äußeren Objekte oder die Namen, und sucht zu ihnen die entsprechenden Begriffe*); dieses findet zuerst die Begriffe (die genau bestimmten logischen Größen), und sucht zu ihnen außer sich die ihnen entsprechenden Objekte und in dem Sprachschatz die passenden Namen auf, — es kommt dem Wesen der Dinge von innenher bei, wie die empirische Reflexion von außenher. Ein wirklich apriorisches Denken gibt es aber nur, sofern es mit dem Anfange anfängt und von ihm aus schlechthin stätig fortschreitet. Es ist also überhaupt gar nicht spekulirt, wenn man nicht ab ovo spekulirt, sondern aus der Mitte heraus, und wenn man aphoristisch spekulirt, nicht organisch konstruktiv. Es gibt keine einzelnen Spekulationen, sondern nur organische Ganze der Spekulation, nur spekulative Systeme. Das spekulative Denken erzeugt sich, seinem Begriff zufolge, seine Gedanken in der Art selbst aus sich selbst heraus, daß es sie, an der Hand des logischen Gesetzes, mit innerer Nothwendigkeit stätig einen aus dem anderen entfaltet, und sie so als innerlich und organisch unter einander verknüpfte erzeugt, und folglich, indem es sie erzeugt, sie unmittelbar zugleich zu einem in sich geschlossenen, organisch einheitlichen Gedankensystem erbaut. Gelingen kann dieß aber dem Denken deßhalb, weil der Mensch der Mikrokosmus ist, d. h. weil in ihm die ganze übrige Schöpfung zusammengeschlossen und rekapitulirt ist, beides idealiter und realiter. Liegen so in dem menschlichen Bewußtsein alle Gedanken überhaupt beschlossen: so können sie auch durch seine Selbstbesinnung mittelst des Denkens aus ihm hervorgezogen werden.

*) Welche Mißstände dieß Verfahren in der Wissenschaft nach sich zieht, das kann man sich an der Lehre vom Gewissen, als an einem besonders schlagenden Exempel, recht anschaulich machen. S. §. 177, Anm. 3.

Anm. 1. Was der Spekulation entgegensteht, ist nicht etwa die Reflexion überhaupt, sondern das empirisch reflektirende Denken, das Denken über dem Denkenden für sein Denken von außer ihm her*) gegebene, nicht von seinem Denken selbst erzeugte Denkobjekte. Der Reflexion überhaupt kann natürlich auch die Spekulation nicht entrathen; denn sie ist die allgemeine Form des Denkens überhaupt, und ohne Reflexion gibt es gar kein Denken. Auch die Spekulation kann sich daher nur mittelst der Reflexion vollziehen, nämlich der dialektischen. An ihr hat sie ihr alleiniges Instrument, das alleinige Mittel, um aus der Stelle zu kommen. Sie vollzieht sich vermöge einer Kette von Akten dialektischer Reflexion. Aber die Gedanken, welche der Spekulirende mit seiner Reflexion untersucht und entwickelt, sind lauter von seinem Denken selbst lediglich aus sich selbst heraus erzeugte, demselben nicht von außer ihm her gegebene.

Anm. 2. Es ist nicht genau, wenn Kant, Kritik der reinen Vernunft (S. W., Ausg. von Hartenstein**), II., S. 485), die Spekulation folgendermaßen definirt: „Eine theoretische Erkenntniß ist spekulativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniß entgegengesetzt, welche auf keine andern Gegenstände oder Prädikate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können". Nicht um die Beschaffenheit der Gegenstände des Erkennens und der ihnen beigelegten Prädikate, oder überhaupt der Begriffe von ihnen, handelt es sich, wenn von der Spekulation die Rede ist, sondern lediglich um die Methode des Denkens, mittelst welcher diese Begriffe gefunden worden sind. Die spekulativen Begriffe haben ihrer ungeheuren Mehrzahl nach empirisch gegebene oder doch gebbare Gegenstände, und es ist sehr möglich, daß dieselben Begriffe von ihnen, welche die Spekulation apriorisch konstruirt, auch von der empirischen Reflexion über sie gefunden worden sind oder künftig gefunden werden. Genau genommen, kann auch überhaupt von spekulativem Erkennen und spekulativer Erkenntniß nicht die Rede sein. (S. unten §. 229,

*) Ich sage nicht: „von außen her." Denn es gibt auch innere empirische Data, die psychischen.

**) Kant wird von uns durchgängig nach der Hartenstein'schen Ausgabe citirt.

Anm. 2.) Braniß (Grundriß der Logik, Bresl. 1830, S. 207), setzt zwar wie wir dem „Erfahrungswissen" ein „Wissen a priori" entgegen; allein dieses letztere ist ihm nicht unser spekulatives Wissen, sondern dasjenige Wissen, „welches lediglich der Ausdruck der an sich bestimmten Natur des Denkens, und somit von aller auf Sinneneindrücken beruhenden Erfahrung unabhängig ist." Es sind dieß die logischen Principien, von denen ja in der That nicht zu leugnen steht, daß sie ein Wissen sind, das „lediglich auf der Natur des Denkens beruht."

Anm. 3. Seinem Begriff zufolge ist kein Denken so ganz dazu angethan, gemeinsames Denken zu sein, wie das spekulative. — Wenn anders die Spekulation ihrer logischen Schuldigkeit eingedenk bleibt, (was sie freilich oft genug versäumt hat, *)) so darf sie für sich den Ruhm einer exakten Wissenschaft ganz mit dem gleichen Recht in Anspruch nehmen, wie die auf die Mathematik gegründete Naturforschung. Denn sie ist gleichfalls ein Rechnen, ein Rechnen mit Begriffen, und die Logik ist nicht minder exakt als die Mathematik.

Anm. 4. Wenn wir die Möglichkeit für das menschliche Denken, aus sich selbst heraus, also a priori, den Gedanken der Welt zu entwickeln, darin begründet finden, daß im Menschen (als dem Mikrokosmus) alle vorhergehenden Stufen der irdischen Kreatur einheitlich zusammengefaßt sind, — darin, daß der Mensch „im Durchkreuzungspunkte aller kreatürlichen Dinge steht", und „alle Weltkräfte sich in ihm vereinigen", so begegnen wir uns in diesem Gedanken mit J. H. Fichte**), ungeachtet der Verschiedenheit des Unterbaues, den

*) Daher dann solche Urtheile wie das von Ueberweg, Logik S. 420: „Der spekulative Theil ist auf die allgemeinsten Prinzipien gerichtet, und pflegt dieselben in poetischen und halbpoetischen Formen zu anticipiren, ehe die strenge Wissenschaft sie zu erkennen vermag."

**) Psychologie I, S. 92—94. 133 f. 185 f. Es heißt hier S. 93: „Der Geist zufolge seiner allgemeinen Weltstellung als der Gipfel der sichtbaren Dinge, faßt auch ihre Wesensgesetze und Eigenschaften ihrer Wirkung nach in sich zusammen. Insofern kann der Geist nach seiner realen (objektiven) Wesenheit aufs Eigentlichste der potentielle Inbegriff aller Dinge genannt werden (nach älterer Bezeichnung der „Mikrokosmos" eines „Makrokosmos") . . . . . Indem diese universelle Potentialität nicht bloß als objektiver Wesensgrund im Geiste verborgen bleibt, sondern zufolge des Bewußtseinsprocesses, welcher überhaupt in ihm stattfindet, auch in jedem einzelnen Bewußtseinsakte auf irgend eine Art in das Licht dieses Bewußtseins treten muß: insofern kann man den Geist ebenso gut und aus demselben Grunde die universelle Potentialität des Wissens nennen. Im Menschenwesen ist aufs Eigentlichste die Wißbarkeit (potentiale Wissenschaft) aller Daseinsgesetze und Daseinsformen niedergelegt, nicht infolge einer

derselbe in unsern beiderseitigen Systemen hat. Freilich wird die Möglichkeit der Spekulation fort und fort geleugnet, auch von den

---

unbegreiflichen Veranstaltung oder als räthselhafte Gabe, sondern nach der consequenten Folge seiner gesammten Weltstellung. Indem sie sämmtlich in seinem Wesen wirksam gegenwärtig sind, dieß Wesen aber stufenweise zur Durchsichtigkeit des Bewußtseins sich erheben kann: muß eine Stufe dieses Bewußtseins in ihm erreicht werden (bewußtes Denken, bewüßte „Vernunft"), wo es aus sich selbst schöpfend (schlechthin a priori) zur Erkenntniß derselben gelangt, und zwar mit der Einsicht von der „unbedingten Nothwendigkeit" dieser Wahrheiten, eben weil sie als die unüberschreitbaren Grundbedingungen seines eigenen Daseins sich darin ihm kenntlich machen." S. 94: „Nur weil der Menschengeist im Durchkreuzungspunkte aller kreatürlichen Dinge steht, weil alle Weltkräfte in ihm sich vereinigen, trägt er auch bewußterweise in diesem „apriorischen" Wesen die Keime der Wissenschaft, der Kunst, des Sittlichen und Guten, und vermag er dieß alles lediglich aus sich selbst zu erzeugen. Daß aber unser Geist diese Höhe in seinem objektiven Wesen wirklich behaupte, das ergibt sich eben aus der Beschaffenheit und dem Umfange seines Bewußtseins, als seines Zusichselbstkommens." S. 133: „Wir können von dem Menschen, als dem höchsten uns bekannten Weltdasein, behaupten, daß in ihm objektiv die ganze Weltvernunft gegenwärtig sei und sein Wesen begründe. Dieß bedeutet zugleich, der menschliche Geist sei schon objektiverweise die ganze Wissenschaft in ihrer noch dunkeln (vorbewußten) Potenzialität, eben weil das Wesen der ganzen (Welt-) Vernunft ihm immanent ist." S. 185 f.: „Alle apriorische Wissenschaft, bis auf die Mathematik hinunter, ist in letzter Instanz und in ihrem tiefsten Grunde lediglich Selbsterkenntniß des Geistes vom eigenen Wesen. Dieß eigentlich ist das epochemachende Resultat des Kant'schen Idealismus, zugleich die kühnste weltbewegende Wahrheit, welche der Menschengeist in sich finden konnte; denn er entdeckte zugleich damit, daß das Gesetz des eigenen Wesens das Gesetz aller Dinge sei, und daß eben darin theoretisch für ihn der Schlüssel zu ihrer Erkenntniß, praktisch die Macht zu ihrer Beherrschung und Bewältigung niedergelegt sei." Es darf hier auch an Schelling erinnert werden, von dem wir folgende Stellen anführen: Philosophie und Offenbarung (S. W. II., 3), S. 57: „Die Vernunft, so wie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder, was dasselbe ist, das Subjekt alles Seins, und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Prinzip einer apriorischen Erkenntniß alles Seienden." S. 62: „Die Philosophie ist Wissenschaft der Vernunft, — Wissenschaft, in welcher die Vernunft von sich, d. h. von ihrem eigenen ursprünglichen Inhalt aus den Inhalt alles Seins finden soll." S. 66: „Indem die unendliche Potenz sich als das Prius dessen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Sein dem Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben alles Sein entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch ist sie in die apriorische Stellung gegen alles Sein gesetzt, und man begreift insofern, wie es eine apriorische Wissenschaft gibt, eine Wissenschaft, die

gewichtigsten Autoritäten. Trendelenburg*) schreibt: „Es gibt für uns Menschen kein reines Denken; denn wie eine Seele ohne Leib, hätte es ohne Anschauung kein Leben, sondern nur ein geisterhaftes, gespenstisches Dasein. Das Denken tödtet sich selbst, wenn es sich von der Welt der Anschauung lossagt**). Vergebens hofft es, dadurch zum göttlichen Denken zu werden und dieß in seiner Ewigkeit darzustellen, wie es vor der Erschaffung der Dinge war. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung. Das menschliche Denken schafft nur diesem leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher muß das erste Prinzip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt. Ohne ein solches gibt es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen." Wir eignen uns die Behauptungen dieser Argumentation — unter manchen, Einzelnes betreffenden, Vorbehalten — bereitwillig an; aber wir vermögen aus ihr nicht die Schlußfolgerung zu ziehen: es gibt für uns kein

---

a priori alles bestimmt, was ist (nicht daß es ist), und die Vernunft ist auf diese Weise in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Existirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen, — nicht daß sie a priori erkennte, daß dieß oder jenes wirklich existirt (denn dieß ist eine ganz andere Sache), sondern daß sie nur a priori weiß, was ist, oder was sein kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seienden bestimmt." Um sich die Möglichkeit der Spekulation verständlich zu machen, bedarf es nur einer Betrachtung, wie die bei Ebrard, Christl. Dogm., I., S. 7: „Nach der anderen Seite ist der Mensch persönliches Wesen, was das Thier nicht ist, d. h. ein Wesen, das in der Einfachheit des scheinbar leeren, mit sich selbst identischen Ich in die Welt tritt, und doch die Fähigkeit in sich hat, den ganzen ungeheuren Reichthum der objektiven Bestimmtheiten, der objektiven Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit, in sich als den Geistesinhalt seiner selbst aufzunehmen, und darin nichts anderes zu besitzen, als die Vernünftigkeit, auf welche es selbst schon von Anbeginn angelegt war." Und S. 8: „Der Mensch ist in der Welt, und doch ist auch die Welt im Menschen." Vgl. auch S. 10. Auch auf die Spekulation überhaupt leidet das bekannte sinnreiche Wort Lichtenbergs, Verm. Schrr., II., S. 101, Anwendung: „Sollte es denn so ganz ausgemacht sein, daß unsere Vernunft von dem Uebersinnlichen gar nichts wissen könne? Sollte nicht der Mensch seine Ideen von Gott ebenso zweckmäßig weben können, wie die Spinne ihr Netz zum Fliegenfang? Oder mit anderen Worten: sollte es nicht Wesen geben, die uns wegen unserer Ideen von Gott und Unsterblichkeit ebenso bewundern, wie wir die Spinne und den Seidenwurm."

*) Log. Unters., 2. Aufl., II., S. 490.

**) Vgl. Jul. Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 216: „Der Geist kann nicht denken ohne Sinnesanschauung."

reines Denken. Es ist wahr, unser Denken hätte ohne die Anschauung kein „Leben" (wiewohl dieser Ausdruck nicht ganz passend gewählt sein möchte); aber daraus folgt keineswegs, daß für uns kein reines Denken möglich ist. Nur das folgt daraus, daß wir mit dem reinen Denken für sich allein nicht ausreichen, sondern zu demselben die Anschauung hinzutreten muß, wenn unser Denken die ihm gestellte Aufgabe zu lösen im Stande sein und seinem Begriff wirklich entsprechen soll. Das ist aber auch unsere feste Ueberzeugung. Auch wir fordern ja beiderlei Denken, das spekulative und das von der Erfahrung ausgehende anschauungsmäßige. Aber wir betonen dabei, daß auch das erstere zum vollständigen, seinem Begriff wirklich entsprechenden Denken wesentlich und unentbehrlich mitgehört, und fordern, daß beide Arten des Denkens sich jede für sich, reinlich von den anderen gesondert, zu vollziehen haben — beide in demselben Subjekt, aber in verschiedenen Zeittheilen und mittelst verschiedener Funktionen. Diese Bemerkungen gelten auch gegenüber von den ganz ähnlichen Behauptungen Jul. Müllers*). Für die Möglichkeit

*) Christl. Lehre v. d. Sünde, 3. Aufl., I., S. 19, räumt Müller zwar ein, daß, „wenn ein umfassenderer Gedankenzusammenhang als System erscheinen wolle," er „seinen Anfang von den einfachsten Bestimmungen nehmen müsse, die nach der Nothwendigkeit des Denkens das Prius aller übrigen seien." Allein er fährt alsbald so fort: „Aber wir sind freilich weit entfernt von dem Glauben, daß nun diese Bestimmungen, so wie sie gesetzt sind, wie Automate, sich nach ihrer innern logischen Nothwendigkeit zu einem unbekannten Ziele hin zu bewegen beginnen, so daß der Spekulirende mit Esthers Spruch: komme ich um, so komme ich um!, sich ihnen blindlings" (!) „überlassen müßte. Vielmehr bewegen sie sich nur dadurch, daß das denkende Subjekt sie in Bewegung setzt, d. h." (?!) „daß in seinem Bewußtsein schon anderwärtsher eine bestimmte Aufgabe enthalten ist, die sie lösen sollen. Diese Aufgabe ist die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange, die sie uns sollen verstehen lehren." Wir wissen nicht, ob zu der Vorstellung von der Spekulation, die hier bekämpft wird, sich zu bekennen, irgend jemand geneigt sein mag: daß sie die unsrige nicht ist, davon legt dieses ganze Buch Zeugniß ab. Freilich bewegen sich die so und so bestimmten Gedanken nicht automatisch, nicht von sich selbst aus fort, sondern das denkende Subjekt setzt sie in Bewegung, nämlich sie denkend, vermöge seines auf sie gerichteten Denkens, d. h. dadurch, daß es die in ihnen enthaltenen logischen Consequenzen vollzieht, — daß es, über sie nachdenkend, die sich aus ihnen als ihre logische Folge ergebenden neuen Gedanken denkt, — daß es auf Grund ihrer Analyse die durch diese angezeigte Synthese vornimmt, ohne irgend eine direkte Berücksichtigung seines Interesses, die Wirklichkeit verstehen zu lernen, das ja unzweifelhaft das letzte Motiv bei allem seinem Denken ist. Müller allerdings scheint nicht gelten zu

der Spekulation bildet ja doch die gesammte Geschichte der Philosophie eine gewaltige, man sollte meinen unüberwindliche, Instanz. Es hat thatsächlich eine Spekulation gegeben, so lange als es eine Philosophie gibt, und die Spekulation wagt sich immer wieder von Neuem hervor, so oft sie auch schon fallirt hat und des Landes verwiesen worden ist. Wie will man sich hier dem Schluß ab esse ad posse entziehen*)? Man weist nach, daß alle Spekulationen, von denen die Geschichte berichtet, unrichtige und mangelhafte Spekulationen gewesen sind. Ist aber damit etwa bewiesen, daß sie keine Spekulationen waren? Von den Systemen, auf die das empirisch reflektirende Denken geführt hat, läßt sich ja dasselbe darthun. Ist nun etwa auch kein empirisch reflektirendes Denken möglich? Eine der gewöhnlichsten Ausflüchte hierbei ist die Behauptung**), die Spekulation sei in einer Selbsttäuschung befangen, indem sie die Sätze, die sie mittelst eines reinen Denkens gefunden zu haben meine, in der That auf empirischem Wege überkommen habe. Es würde doch erst zu untersuchen sein, ob sich denn die Sätze, welche die spekulativen Systeme aufstellen, nicht wirklich mit evidenter Denknothwendigkeit aus den ersten Principien, von denen sie ausgehen, als ihre Consequenzen ergeben. Und überdieß, woher sonst als aus der spontanen Kraft des Denkens selbst heraus können denn die spekulativen Systeme ihre

---

lassen, daß es von der Analyse vermöge logischer Nothwendigkeit einen Fortgang zur Synthese gibt. Denn bald nachher (S. 19) schreibt er: „Das bloße logische Gesetz gibt uns für den Fortschritt von einer Bestimmung zur andern, streng genommen, nur" (ein schönes „nur"!) „entweder Analysen schon gewonnener Begriffe oder Negationen, Bezeichnungen dessen, was nach dem Inhalte der vorangehenden Bestimmungen in den folgenden nicht gesetzt werden darf." Auch er hält, wie Trendelenburg, eine Verschlingung und Verschmelzung des apriorischen Denkens und des empirischen Erkennens — nicht eine Beziehung beider auf einander, bei der ihre beiderlei Funktionen reinlich aus einander gehalten bleiben, — für das Richtige. Er bemerkt nämlich S. 24: „Hiernach können wir die spekulative Erkenntniß zunächst im religiösen und ethischen Gebiet nicht als bloßen Apriorismus betrachten; ihr Fortschreiten ist vielmehr eine stete Wechselbestimmung von apriorischer und empirischer Erkenntniß." Vgl. S. 14: „Die dialektische Ausbildung eines Systems soll uns zunächst nur ein Begriffsnetz liefern, das umfassend und elastisch genug ist, um den Inhalt des Bewußtseins aufzunehmen und sich ihm anzuschmiegen." (!)

*) Die Art, wie Trendelenburg dieß thut, s. Log. Untersuchungen, II., S. 490.

**) So auch Ebrard, Christl. Dogmatik, II., S. V. f.

neuen wahrhaft weiterbringenden Grundbegriffe geschöpft haben, da diese ja von den Nichtspekulirenden als ihnen völlig fremde, bisher empirisch noch gar nicht vorgekommene angestarrt und als phantastische und abenteuerliche Monstra verrufen werden? Denn alles wirklich Neue befremdet die Leute der reinen Empirie und dünkt sie monströs*). In den meisten Fällen liegt wohl der eigentliche Grund von der Leugnung der Möglichkeit der Spekulation seitens der Nichtspekulirenden darin, daß diese sich lebhaft bewußt sind, daß sie für sie individuell eine unmögliche Sache ist, und daß sie nicht einmal im Stande sind, sich von dem psychischen Vorgang, durch den sie sich vollziehen könnte, irgend eine Vorstellung zu bilden. Daß die meisten auch unter den wissenschaftlich Gebildeten sich in diesem Falle befinden, diese Thatsache in Zweifel zu ziehen, liegt uns fern; aber was folgt aus ihr für unsre Frage? Ungefähr eben so viel als für die Frage, ob für den menschlichen Geist jene großen genialen Tonschöpfungen möglich seien, an denen wir uns nicht satthören können in bewunderndem Entzücken, aus der unzweifelhaften Thatsache, daß es für den Schreiber dieses — und unzählige Andere werden mit ihm ganz in der gleichen Lage sein, — eine absolute Unmöglichkeit sein würde, ein ähnliches musikalisches Kunstwerk hervorzubringen, ja auch nur sich den innern Hergang bei einer solchen Hervorbringung wenigstens entfernterweise vorstellig zu machen. Würde er nicht für einen seines Verstandes Verlustigen gehalten werden, wenn er, weil es sich mit ihm individuell so verhält, darauf bestände, die musikalische Komposition sei etwas uns Menschen Unmögliches, und was von solchen Kompositionen uns vorliege, sei nicht auf dem Wege der freien menschlichen Tondichtung entstanden, sondern von außen her, etwa aus der Sphäre einer höheren Welt herab, den Menschen überliefert worden? Das ist denn doch eine zu weit getriebene Naivität, wenn man als selbstverständlich voraussetzt, falls eine Spekulation möglich sein solle, so müsse sie für jedermann möglich sein. Was dieser oder jener Einzelne nicht machen kann, — und wären es ihrer noch so viele, — das ist doch darum noch nicht überhaupt unmachbar. Es ist gewiß keine Unehre, wenn Einer nicht zu spekuliren versteht; aber als eine besondere Weisheit sollte es sich doch auch nicht breit machen, wenn man nicht

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II. S. 160: „Viele Wahrheiten bleiben blos deßhalb unentdeckt, weil keiner den Muth hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf loszugehen."

im Stande ist, ohne empirisch gegebene Objekte des Denkens zu philosophiren. Dazu kommt noch, daß eben dieselben, welche die Spekulation für eine ein für allemal unmögliche Sache und deßhalb jeden Versuch mit ihr für ein eitles Spiel ausgeben, sich gleichwohl selbst thatsächlich fort und fort der in den allgemeinen wissenschaftlichen Kurs übergegangenen Erträgnisse derselben ganz arglos bedienen. Sie können nun einmal nicht anders und vermögen ohne diesen Gebrauch keinen Schritt auf ihrem Wege zu thun. Die Spekulation läßt sich eben nicht entbehren, und die Wissenschaften können ohne ihre Hülfe nicht leben*). Kann aber wohl ein solcher unbewußter Gebrauch der Spekulation der Wissenschaft zum Heil gereichen? Mehr als der klar bewußte?

§. 3. Ihrem eben entwickelten Begriff zufolge ist die Spekulation das Denken aus dem Ganzen, das Denken aus Einem Stücke, — das Denken und Begreifen des Einzelnen in und mit dem Ganzen, und deßhalb das schlechthin organische und einheitliche Denken, also das wirklich vollendete Denken. Und sie allein ist ein solches Denken. Sie allein bringt es demnach wirklich zu einem System von Gedanken. Und eben so kann sie ihrem Begriff zufolge unabhängig von der empirischen Beobachtung wirklich neue Gedanken und Begriffe produciren, und zwar solche, denen, weil sie methodisch und mit innerer Denknothwendigkeit erzeugt wur-

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 284: „Weil der Selbstthätigkeit der Synthesis die Möglichkeit des Irrthums nahe liegt, so möchten die analytischen Wissenschaften gern alle Erkenntniß in die gebundene Beobachtung verweisen. Aber trotz dieses Bannspruches thut darin stillschweigend der schöpferische Geist doch das Beste. Die Synthesis, dem Ganzen und dem Grunde zugekehrt, ist der Adel der Wissenschaften. Aber freilich ist sie Willkür, wenn sie sich nicht der strengen Zucht der analytischen Methode unterwirft." Desgl. S. 387: „Wenn nach der ganzen Untersuchung, die wir eben führten, die analytische Methode nur durch die synthetische fortschreitet, die zergliedernde nur durch die erfindende: so steigt die schöpferische Kraft in allen Wissenschaften, und es ist die Demuth der Erfahrungswissenschaften eitel Schein, wenn sie nur durch Beobachtung, nur durch das, was sie treu von außen aufnehmen, zu entstehen und zu wachsen behaupten. Durch die Wahrnehmung allein bleiben sie immerdar nur auf der Fläche der Dinge." Ueberweg, Logik, S. 422 f.: „Die sogenannten empirischen Wissenschaften würden, wenn sie alle Gedanken, die über die bloße Erfahrung hinausgehen, von sich abweisen wollten, auf den wissenschaftlichen Charakter selbst Verzicht leisten.... In allen Wissenschaften ohne Ausnahme bedarf ..... die Empirie der spekulativen Beseelung."

den, objektive Gültigkeit zukommt. Aber auch nur sie kann dieß. Denn allerdings producirt auch die geniale Inspiration von sich aus neue Gedanken; aber ihnen eignet nur subjektive Gültigkeit. Die rein übersinnlichen Begriffe (nicht bloße Vorstellungen), wie der des (reinen) Geistes, endlich können ihrem Wesen zufolge, als solche — denn empirisch können sie nur vermöge eines sinnlichen Mediums werden, — gar nicht vermöge des empirisch reflektirenden Denkens gefunden (nicht bloß hypothetisch angenommen) werden, sondern allein vermöge der Spekulation. Auf diesem allem beruht das laut der Erfahrung unvertilgbare Interesse an der Spekulation, das trotz aller Proscriptionen und alles Spottes und Hohns, die sie, so oft sie sich blicken läßt, erfahren muß, doch immer wieder von Neuem aufwacht.

Anm. Das Bedürfniß der Spekulation drängt sich jedem, der sich ernstlich um ein wirkliches Wissen bemüht, von selbst auf. Die Entwicklung unseres Wissens beginnt nämlich für uns alle mit einer Periode, in der wir uns ganz überwiegend nur aufnehmend verhalten mit unserem Bewußtsein. Wir erfüllen dasselbe nach und nach von außenher mit einer bunten Menge von Begriffen und Vorstellungen, die wir theils durch eigene Wahrnehmung jeder aus seiner Welt (die eigene Person mit eingeschlossen) schöpfen, theils von Anderen durch Ueberlieferung empfangen. Hierin besteht in seinem Anfange unser Lernen. Mit der Zeit meldet sich aber auch das Bedürfniß der harmonischen Einheit unseres Bewußtseins bei uns an, und wir fühlen uns gedrungen, diesen so mannichfaltigen Gehalt, der sich in unserem Bewußtsein angesammelt hat, zu durchmustern, und seine einzelnen Elemente auf das Verhältniß hin anzusehen, in welchem sie zu einander stehn. Sie müssen eine widerspruchslose Einheit bilden, wenn unser Denken sie gelten lassen soll, und sie ein wirkliches Wissen sein sollen. So wie wir uns nun aber an diese Untersuchung begeben, so nehmen wir sofort wahr, wie viel daran fehlt, daß der Gehalt unsers Bewußtseins ein in sich harmonischer wäre und eine geschlossene Einheit bildete; und damit stellt sich uns dann unmittelbar die Aufgabe, diese noch fehlende Zusammenstimmung und Einheit herzustellen. Was uns nun bei der Inangriffnahme derselben zuallernächst als Bedürfniß erscheint, ist, daß wir daran gehen müssen, die einzelnen Elemente, welche den Gehalt unseres Bewußtseins ausmachen, zu ordnen. Hierein pflegen wir sogar von vornherein unsere

ganze Aufgabe zu setzen. Denn in der Regel gehen wir an dieß Geschäft in dem guten Glauben, daß wenn nur jedes von jenen Elementen an den ihm eigenthümlich gebührenden Platz zu stehen gekommen sein werde, es dann auch ganz von selbst an der friedlichen Zusammenstimmung aller unter einander nicht fehlen werde. Die Ordnung selbst aber unter unsern Begriffen suchen wir in der Weise herzustellen, daß wir sie vor allem nach ihren Gegenständen sortiren. Wir tragen also die nach ihrem Gegenstande zusammengehörigen je auf Einen Haufen zusammen. Zu diesem Behuf legen wir uns in unserem Bewußtsein eine — freilich ins Endlose anwachsende — Reihe von logischen Fächern an, und vertheilen in diese alles, was sich unserm Bewußtsein nach und nach einzeln präsentirt von der Fülle seines Gehalts. Werden wir dieses Geschäft erledigt haben, so wollen wir dann den Inhalt jedes einzelnen Fachs in sich selbst logisch rangiren, und überdieß schließlich auch noch die vielen einzelnen Fächer unter sich in die logisch angemessene Ordnung stellen. Unsere arglose Erwartung ist dabei, wenn wir dieß alles bewerkstelligt haben werden, so werde der Gesammtgehalt unseres Bewußtseins in vollständiger Zusammenstimmung seiner einzelnen Bestandtheile vor unserm Auge dastehn. Allein so schön dieser Plan sich ausnimmt, bei dem Versuch seiner Ausführung werden wir doch gar bald die Hoffnungslosigkeit des ganzen Unternehmens auf diesem Wege gewahr. Schon das ist ein schlimmer Umstand, daß wir diese unsere Arbeit nie zu Ende führen können. Sie ist ja offenbar eine endlose. Denn unser Bewußtsein füllt sich in jedem wachen Augenblick fort und fort mit immer wieder neuem Gehalt an. Aber auch davon abgesehen, sieht es übel aus; die einzelnen Begriffe wollen sich, wie wir sie auch ordnen mögen, nun und nimmermehr genau in einander einfügen. An allen Enden finden wir sie theils nicht vollständig logisch bestimmt, und also unfertig, theils einander widersprechend, theils endlich außer Continuität mit einander. Genug, sie wollen kein einheitliches Ganzes, kein Begriffssystem ergeben. Zu verwundern ist dieß nun wirklich ganz und gar nicht. Woher soll denn ihre innere Einheit kommen? Sind sie doch durchaus nicht einheitlich entstanden und durchaus nicht in durchgreifender gegenseitiger Beziehung auf einander gebildet worden; sondern sie sind zum sehr großen Theil vereinzelt entstanden, und überdieß von den verschiedensten denkenden Subjekten erzeugt worden. Theils hat der Einzelne sie sich selbst zurecht gemacht, — und das ist wieder in sehr verschiedenen Entwicklungsstadien seines

Bewußtsein, theils hat er sie durch Ueberlieferung überkommen; und was ihm so tradirt worden, das gehört seinem Ursprunge nach wieder den verschiedensten Zeiten, Kulturstufen, Nationen und Individuen an. Von vornherein träumen wir wohl, es werde sich mit den Elementen von dem Gehalt unseres Bewußtseins ebenso verhalten wie mit den Stücken eines Geduldspiels, die nur richtig geordnet zu werden brauchen, um sich vollständig in einander zu fügen und zu einem einheitlich zusammenhängenden Ganzen zusammen zu schließen. Wir übersehen aber dabei, daß das bei ihnen nur deßhalb der Fall ist, weil sie von Hause aus ein einheitliches Ganzes bildeten, das nur in sie zerlegt worden ist: während die einzelnen Bestandstücke unseres Bewußtseinsgehalts nie ein Ganzes ausgemacht haben, sondern als einzelne und vereinzelte entstanden sind. Bei diesen fehlt uns folglich jede Gewähr dafür, daß es überhaupt *möglich* sein wird, sie zu einer einheitlichen Totalität zusammenzufügen. Soviel leuchtet nun sofort ein, daß dieß schlechterdings unerreichbar ist, falls sie in *der* Gestalt belassen bleiben, in der sie sich unmittelbar vorfinden. Nur vermöge einer logischen Bearbeitung derselben behufs ihrer Berichtigung und Vervollständigung eröffnet sich die Aussicht auf eine Möglichkeit davon. So gehen wir denn also daran, die Begriffe und Vorstellungen, die unser Bewußtsein erfüllen, durch Feilen, Schleifen, Biegen, Anlöthen u. s. f. ins Geschick zu bringen. Allein das ist eine Sisyphusarbeit, die noch niemand zum Ziele geführt hat, und auch nie jemand dazu führen wird. Vor allem deßhalb, weil es zu ihrem Gelingen darauf ankommen würde, jeden einzelnen Begriff *mit Rücksicht auf seine zahllosen Relationen zu allen übrigen* zu bearbeiten. Müssen wir denn nun aber überhaupt daran verzweifeln, zu harmonischer Einheit unsers Bewußtseins zu gelangen, in den Besitz eines wirklichen, d. h. eines organisch einheitlichen Systems von Begriffen? Das hieße ja in der That daran verzweifeln, vernünftige Wesen, Menschen zu sein. Nur soviel hat sich herausgestellt, daß unser Ziel *auf dem bisher beschriebenen Wege* nicht zu erreichen ist. Zugleich ist aber auch klar, daß es überhaupt nur auf *Einem* Wege erreichbar ist, und auf welchem. Wir trachten nach einem *Organismus* unserer Begriffe, zu einem Organismus von Begriffen kann es aber nur auf dieselbe Art kommen, auf die überhaupt der *Organismus*, seinem Begriff zufolge, zustande kommt. Ein Organismus nun entsteht nie von außenher auf mechanischem Wege, sondern immer von innen heraus, — und im Zusammenhange damit, ungeachtet er noth-

wendig eine Vielheit von Theilen in sich vereint, so entsteht er doch nie **aus** einer Vielheit, sondern immer **aus** einer Einheit, die sich mit innerer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus in eine Vielheit entfaltet, welche innerlich in sich geschlossen bleibt. Niemals geht es dabei so zu, daß sich zuerst von außenher ein Aggregat ansetzte, welches sich dann weiter zu einem Organismus ausbildete; sondern dieser entsteht durch Erzeugung, — ein in sich selbst fruchtbarer Same und Keim entfaltet sich nach einem ihm immanenten Gesetz von einem punctum saliens aus in eine Vielheit von unter sich mannichfach verschiedenen Elementen, so aber, daß er diese unmittelbar zugleich zu einer innerlich einheitlichen Totalität zusammenschließt*). Natürlich kann nun auch ein Organismus **von Begriffen**, d. h. ein Begriffs**system**, nur auf die gleiche Weise entstehen, mithin nur durch ein **Denken**, das Einen in sich fruchtbaren Gedanken an der Hand des ihm immanenten logischen Gesetzes aus sich selbst heraus zu einer sich in sich einheitlich abschließenden Totalität von Begriffen entfaltet, d. h. mit anderen Worten nur durch ein **spekulatives Denken**. **Dieses allein** kann es zu einem wirklichen **Systeme** von Begriffen bringen, zu einem **Wissen** im strengen Sinn. Man sagt mit Recht, die Dinge könnten nur **genetisch** wahrhaft erkannt werden**); denn „in dem genetischen Verfahren sind die Gründe der Sache auch die Gründe des Erkennens" ***), und etwas erkennen, mithin es denken, heißt ja überhaupt, es **als Folge** aus einem (zureichenden) **Grunde** herleiten. Das **wirklich**, d. h. das **durchweg**, vom Anfang bis zum Ende, genetische Verfahren ist aber augenscheinlich eben das **spekulative**, und dieses **allein**†).

§. 4. Soll die Spekulation gelungen sein, so muß das von ihr apriorisch erzeugte System von Begriffen das **entsprechende** Gedankenbild **der empirischen Wirklichkeit** sein, also aller Dinge††)

---

*) **Trendelenburg**, Log. Untersuchungen (2. Aufl.), II., S. 375: „Jede organische Entwicklung geht von einem Ganzen aus (dem Samen und Keime), und indem die Macht des Ganzen das Herrschende bleibt, werden die Theile zu Gliedern, die dem Ganzen dienen, und in welchem sich das Ganze wiederspiegelt."

) **Trendelenburg, a. a. O., II., S. 395: „Eine Sache wird nur völlig auf dem Wege verstanden, wie sie selbst entsteht."

***) **Trendelenburg**, a. a. O., II., S. 388.

†) Vgl. **Chalybäus**, Wissenschaftslehre, S. 192. Nach ihm müssen, „die Dinge", um wahrhaft verstanden zu werden, „dem Ursprunge ihrer Existenz nach aus dem Grunde der produktiv schöpferischen Idee erkannt werden."

††) Ein **Ding** ist alles, was **gedacht werden** kann. Daher kann auch **Gott** so genannt werden.

(Gottes*) und der Welt), wie wir sie unabhängig von der Spekulation kennen. Denn die Spekulation hat ihr Motiv nicht etwa in einer skeptischen Stimmung gegenüber von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, und das Interesse, aus dem sie hervorgeht, ist eben das, diese Wirklichkeit verstehen zu lernen, und zwar besser als es mittelst des empirisch reflektirenden Denkens für sich allein möglich ist. Die Spekulation respektirt also die empirische Wirklichkeit (nämlich die wirkliche) unbedingt, grade so rückhaltslos wie der decidirteste Empiriker. Aber dessenungeachtet nimmt doch die spekulirende Arbeit selbst gar keine Notiz davon und gar keine Rücksicht darauf, ob und daß es eine solche Wirklichkeit gibt, und fragt gar nicht darnach, wie die Begriffe, welche sie konstruirt, sich zu derselben verhalten. Vielmehr schließt das Denken, indem es sich ans Spekuliren begibt, für die Zeit dieses Geschäfts sein Auge nach außenhin schlechthin, und schaut nur in sich selbst hinein, von der dialektischen Bewegung Akt nehmend, in die es sich selbst versetzt hat. Es folgt, ohne seitwärts zu blicken, lediglich der dialektischen Nöthigung, mit welcher der jedesmal zur Geburt gekommene Begriff aus seiner inneren Fruchtbarkeit heraus selbst wieder neue Begriffe gebiert. Und in dieser Weise treibt es sich so lange fort und fort weiter, bis diese kontinuirlich sich fortspinnende Reihe von aneinander hangenden Begriffen letztlich selbst wieder in ihren Ausgangspunkt und Anfang zurück einmündet, und damit der Kreis der nach und nach gewonnenen Begriffe in der Vollständigkeit dieser sich zum vollendeten System in sich abschließt. Erst jetzt öffnet der spekulirende Denker seinen Blick wieder nach außen, und richtet ihn auf dasjenige, was seinem Bewußtsein noch außer seinem Denken gegeben ist, und zwar mit aller für ihn erschwinglichen Schärfe und Anstrengung, um den Gedankenbau, den er rein aus seinem Denken heraus aufgeführt hat, völlig unabhängig von der empirischen Wirklichkeit, sorgfältig mit dieser zu vergleichen, und an dieser Vergleichung die Richtigkeit des-

*) Auch Gott ist empirisch, nämlich sofern er sich geoffenbart hat und sich offenbart. Es möchte deßhalb wohl zu bestreiten sein, wenn Schelling sagt, „daß Gott existire, darüber könne die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen a priori eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen." S. Philosophie der Offenbarung (S. W., II., 3), S. 62.

selben zu erproben. Damit ist er dann aber aus der spekulirenden Funktion heraus- und in die empirisch reflektirende hinübergetreten. Das auf spekulativem Wege gewonnene Begriffssystem muß sich allerdings daran bewähren daß es nicht nur nicht im Widerspruch steht mit der empirischen Wirklichkeit, sondern sich auch als der Schlüssel zu ihrem wirklich befriedigenden Verständniß ausweist. Freilich nicht sofort zu einem schlechthin richtigen und vollständigen Verständniß derselben, — denn die Spekulation vervollkommnet sich nur sehr langsam Schritt für Schritt, — aber doch zu einem annäherungsweisen, zu einem Verständniß, das im Vergleich mit dem bereits vorhervorhandenen einen wesentlichen Fortschritt bildet. Die Nothwendigkeit einer solchen Kontrole der Spekulation durch die Erfahrung erkennen wir unbedingt an*), und ihr hat der spekulirende Denker sich unbedingt zu unterwerfen. Aber indem er dieß rückhaltslos thut, unterscheidet er darum nicht weniger das empirisch reflektirende kritische Verfahren, mittelst dessen er an den Ergebnissen seiner Spekulation jene Probe vollzieht, auf das Schärfste von der Spekulation selbst, und hält es von dem spekulativen Akt selbst sorgfältigst fern. Der Spekulirende — wenn er kein eingebildeter Thor ist, — gesteht der empirischen Wirklichkeit aufrichtig und bereitwillig zu, daß seine Spekulation allemal im Unrecht ist, sobald ihr Gedankengebäude in ihr nicht wieder zu finden ist; aber er verurtheilt damit nur seine, d. h. nur die individuell unvollkommene Spekulation, nicht die Spekulation an sich selbst, und beharrt dabei, daß er sein spekulatives Geschäft, wofern er sich von Neuem an dasselbe begibt, nach wie vor mit für die empirische Wirklichkeit schlechthin geschlossenen Augen zu vollziehen habe. Er folgert aus einer solchen Nichtzusammenstimmung zweifellos, daß er schlecht, d. h. fehlerhaft und mangelhaft, spekulirt habe; aber er kann seinen Fehler in nichts anderem suchen als in seiner ungeschickten Dialektik, als in einer Abirrung von der Strenge

*) Die Unerläßlichkeit dieser Kontrole ist besonders lichtvoll nachgewiesen von Oersted. S. Hans Christian Oersted, Der Geist in der Natur. Deutsch von K. L. Kannegießer. (Leipzig 1854. Zwei Bände.) I., S. 71 ff. Vgl. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. Aufl.), II., S. 204 f. Schelling, Philos. d. Offenb. (S. W., II., 3.), S. 57—62. Vgl. S. 66.

seines Gehorsams gegen das logische Gesetz und in einer Unbeholfenheit bei der Handhabung desselben. In dem Augenblick, in welchem er sein spekulatives Begriffsgebäude mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit in wirklichem*) Widerspruch findet, zerschlägt er dasselbe, so mühsam er es auch erbaut haben mag, schonungslos in Stücke**); aber wofern damit nicht etwa das Bedürfniß der Spekulation in ihm erloschen ist, oder doch die Zuversicht zu seiner individuellen Befähigung für sie, und er nun das Spekuliren von Neuem unternimmt mit dem Vorsatz strengerer dialektischer Vorsicht und Gewissenhaftigkeit: so bleibt er dabei unverrückt seiner alten Weise treu, ausschließend in sein Denken denkend hineinzublicken, gleich als gäbe es keine Welt um ihn her, ja überhaupt gar nichts außer dem Denken in seiner Erfahrung.

Anm. 1. Es ist ein weit verbreitetes Vorurtheil, die Spekulation verachte die Empirie und denke gering von dem empirisch reflektirenden Denken. Einzelne eingebildete Thoren mögen dazu die Veranlassung gegeben haben, die Spekulation selbst ist sehr unschuldig daran. In ihrem Begriff ist nichts derartiges als Consequenz enthalten. Ganz im Gegentheil, wer weiß, was Spekuliren heißt, hält das empirisch reflektirende Denken aufrichtig hoch. Allerdings ist er überzeugt, daß es für sich allein nicht im Stande sei, die der Wissenschaft gestellte Aufgabe wirklich zu lösen***). Er hält dafür, daß zum richtigen und völligen Verständniß der Dinge wesentlich auch Solche miterfordert werden, die darauf eingerichtet sind, sich dieselben nicht bloß von außen her, sondern auch von innen heraus anzusehen; aber er zweifelt eben so wenig daran, daß auch die Spekulation für

*) Das will sagen, daß nicht mit einbegriffen sei der Widerspruch gegen bloße allgemein kursirende Vorstellungen (z. B. traditionelle physikalische Begriffe und dergl.), die gar häufig gedankenlos als auf Erfahrung beruhend angesehen werden, während sie doch nichts sind als Hypothesen, die sich gewohnheitsmäßig als selbstverständliche Wahrheiten eingebürgert haben.

**) Wir stimmen freudig Jul. Müller'n zu, wenn er (Sünde, 3. A., I, S. 8 f.) schreibt: „Das ist echte Philosophie, ... welche entschlossen ist, jede Methode zu zerbrechen und den Bau einer neuen zu beginnen, so wie sie sich überzeugt hat, daß jene in ihrer ganzen Anlage zu eng ist, um die Wirklichkeit zu fassen."

***) Ueber die ungemeine Schwierigkeit, „die Begriffe auf analytischem Wege aus den Erscheinungen herauszuheben", s. Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 375—387.

sich allein jener Aufgabe nicht gewachsen ist, und sein Satz ist vielmehr der, daß nur mittelst beider zusammen, des empirisch reflektirenden und des spekulativen Denkens, das vollendete Wissen gewonnen werden kann. Die Spekulation allein kann dazu, von allem anderen abgesehen, schon deßhalb nicht ausreichen, weil ja niemand sein Denken mit ihr anfangen kann, sondern Jeder nur mit der empirischen Reflexion. Diese ist die einzige Vorschule, in der das denkende Subjekt sich die Tüchtigkeit zum Spekuliren erwerben kann und die Bildung des Bewußtseins mittelst seiner Bereicherung, ohne welche es gar nicht wirklich zur Spekulation kommt, die nie die Sache eines hohlen Kopfes ist. Beide Arten des Denkens tragen es durchaus auf denselben Zweck an, auf das richtige und vollständige Verständniß der empirischen Wirklichkeit. Auch die Spekulation will nichts anderes leisten*); und eine Aussicht auf besseres Gelingen hat sie jedenfalls insofern vor der empirischen Wissenschaft voraus, als man ja doch die Dinge um so richtiger sieht, in je umfassenderem Zusammenhange man sie sieht. Wir fordern so entschieden wie irgend einer, daß die Resultate der Spekulation unumgänglich die im §. angegebene Probe an der empirischen Wirklichkeit bestehen müssen**). Nach dieser Probe wird sich auch das Urtheil letztlich immer bestimmen. Jede Spekulation wird genau in demselben Maße Kredit finden, in welchem es ihr gelingt, die empirische Wirklichkeit wirklich verständlich zu machen, in welchem sie dieselbe erklärt. Auch wer grundsätzlich nichts von ihr hält, kann doch aller Erfahrung zufolge nicht umhin, thatsächlich von ihr einen heuristischen

*) Das: „Hängt die Philosophie, wenn sie uns nicht die Wirklichkeit tiefer verstehen lernen will," sage auch ich mit Jul. Müller (a. a. O., I., S. 11), aus vollem Herzen. Dagegen halte ich die Behauptung für ein Mißverständniß, daß „es in dem realen Zusammenhange des Seins lebendige Synthesen gebe, die des nothwendigen Denkens spotten, Wendepunkte neu eintretender Principien, deren Wirksamkeit sich einmal aus bloßer Logik" (!) „nicht konstruiren lasse."

**) Nach Jul. Müller (a. a. O., I., S. 20 f.) liegt eine Bürgschaft für die Wahrheit der Ergebnisse der Spekulation darin, daß sie sich bewähren müssen „als Schlüssel zu einem tieferen Verständniß der Wirklichkeit, daß sie also in dem, was wir von der Wirklichkeit auf anderem Wege schon wissen und haben, ihre Bestätigung finden müssen." Das „Bestätigung finden" ist hier ein mißverständlicher Ausdruck, der jedoch in dem, was unmittelbar zuvor von dem „tieferen" Verständniß der Wirklichkeit gesagt ist, einen Anhalt für seine richtige Auslegung hat."

Gebrauch zu machen, eben bei seiner empiristischen wissenschaftlichen Arbeit. Man mag immerhin die spekulativen Systeme für nichts weiter nehmen als für umfassende Hypothesen zur Erklärung der empirisch gegebenen Dinge: was schadet das? Sind sie anders glückliche Hypothesen, erklären sie die erfahrungsmäßigen Thatsachen, für die man sie als Schlüssel versucht hat, wirklich: nun wohl, so ist damit der Beweis für ihre Wahrheit geführt, und sie haben aufgehört, Hypothesen zu sein*). Alles Spekuliren ist ja freilich ein Experiment, und zwar, was im Begriff desselben liegt, ein methodisches. Gelingt mittelst desselben ein Fortschritt im Verständniß des empirisch vorliegenden Thatbestandes nicht: so versteht es sich für den Spekulirenden von selbst, daß er schlecht spekulirt, oder vielleicht sogar, daß er überhaupt gar nicht das Zeug dazu besitze, um zu spekuliren. Ueber eine solche Entdeckung kann dann aber wohl niemand sonst verwundert sein als ein eingebildeter Thor. Die unzweifelhafte Thatsache, daß häufig recht schlecht spekulirt wird, und überhaupt nie anders als unvollkommen, sie ist das hauptsächlichste Argument, das gegen die Spekulation selbst ins Feld geführt zu werden pflegt, und zwar als ein unwiderlegliches. Sonderbar! Als ob es verwunderlich wäre, daß wir Menschen unvollkommen spekuliren! Was überhaupt thäten wir denn auf vollkommene Weise, worin überhaupt könnten wir es denn anders zur Vollkommenheit bringen als über unzählige Stufen der Annäherung an sie hinweg, und folglich nur höchst allmälig? Wie sollte doch die Kunst des Spekulirens in dieser Hinsicht eine Ausnahme erleben von dem allgemeinen Geschick der Künste? Ergeht es denn der Kunst des empirisch reflektirenden Denkens etwa besser? Jenes Argument kann ja ganz mit dem gleichen Rechte auch wider die Erfahrungs-

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 133: „Eine richtige Hypothese ist nichts weiter als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und inneren Zusammenhange intuitiv aufgefaßt hatte.“ Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 387: „Die Form der Hypothese ist die Weise jedes werdenden Begriffs.“ Vgl. auch S. 404 f. Es ist sehr wahr, wenn es 386 f. heißt: „Unsere ganze Begriffswelt bietet das Schauspiel Einer großen Hypothese“ Sederholm, Die ewigen Thatsachen (Leipz. 1845), S. 137: „Ist doch eine Hypothese nichts als eine geahnete, vorausgefühlte Wahrheit, die dadurch, daß sie als integrirender Theil in die gesammte Weltanschauung hineinpaßt, sich in der Fortentwicklung unseres Denkens als objektive Wahrheit erweist.“

wissenschaft geltend gemacht werden. Oder hätte diese etwa nicht auch eine lange Reihe von, je weiter zurück desto unvollkommneren, Versuchen hinter sich liegen, und wäre sie etwa nicht auch auf ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe sich der noch großen Unvollkommenheit ihres Verständnisses der Dinge bewußt? Kein gesunder spekulativer Kopf wird auf den lächerlichen Wahn verfallen, daß es ihm mit seiner Spekulation gelingen könne, die Gesammtheit der Dinge wirklich völlig richtig und vollständig in Begriffen nachzubauen. Der müßte nicht nur von sich selbst auf lächerliche Weise groß, sondern auch von Gott und der Welt und namentlich auch von dem Menschen und dem menschlichen Denken selbst beklagenswerth klein denken, der sich mit einer solchen kindischen Hoffnung bethörte. Das klare und lebhafte Bewußtsein um die Inkommensurabilität seiner Aufgabe für sein individuelles spekulatives Vermögen ist die einem verständigen Manne, der sich an das Spekuliren begibt, einzig natürliche Gemüthsstellung. Aber diese Inkommensurabilität für sein eigenes individuelles Denken ist ihm nicht auch eine Inkommensurabilität für das menschliche Denken überhaupt. Diese letztere läugnet er vielmehr unbedingt. Der einzelne Mensch — dieß ist sein Bekenntniß — kann für sich allein die Aufgabe der Spekulation nimmermehr befriedigend lösen, die Menschheit, die organische Totalität der menschlichen Individuen, kann, muß und wird sie nach und nach befriedigend lösen. Indem er die Hand an die spekulative Arbeit anlegt, weiß er mit unbedingter Gewißheit, (gerade wie er dasselbe auch weiß, wenn er auf die Erfahrung ausgeht und auf die Reflexion über sie,) daß es ihm mit ihr nicht vollständig gelingen wird, daß ihr Ertrag keineswegs ein wirklich befriedigender sein wird, ja nicht einmal ein wenigstens ihm selbst vollkommen genügender, so daß er für seine Person unbedingt bei ihm stehen bleiben könnte; aber dieß verdirbt ihm den Muth und die Lust nicht. Er sagt sich, was er nicht zu leisten vermöge, das würden schon nach ihm, wofern er nur das Seinige gethan haben werde, Andere leisten, und geduldige Ausdauer werde unfehlbar endlich zum Ziele führen. Je höher die Sache, die es gilt, über seine individuelle Person hinausragt, desto mehr dünkt sie ihn seiner aufopferungsvollsten Anstrengung und seiner rückhaltslosesten Hingebung an sie werth, desto lieber, mit desto mehr Vollgefühl dient er ihr. Er wird nicht einmal sich selbst genug thun, wohl aber seinem Beruf. Der Fortschritt, den die Erkenntniß der Wahrheit durch seinen bescheidenen Dienst machen wird, wird im aller-

besten Falle ein unendlich kleiner sein; aber er verachtet auch den kleinsten Fortschritt nicht, wohl wissend, daß die großen Fortschritte sich nur aus vielen kleinen zusammensetzen, und hält sich nicht für zu gut, um die Mühe seiner Erringung über sich zu nehmen. Tief überzeugt von der Stümperhaftigkeit alles unseres bisher gewonnenen Wissens, setzt er doch an die Förderung der Wissenschaft seine ganze Kraft. Er weiß, daß es sich für ihn um nichts weiter handelt, als um eine ganz kleine Annäherung an die volle und reine Erkenntniß der Wahrheit; aber er zweifelt nicht daran, daß sich auf diesem mühevollen Wege langsamer, kaum merklicher Annäherung das Ziel wirklich erreichen läßt, wenn auch erst noch so spät, und so hält er sich gleich fern von dem knabenhaften Vertrauen auf die Untrüglichkeit seines eigenen Wissens und von der nicht minder unmännlichen trägen Verzweiflung an der Möglichkeit eines wirklichen, eines rechten Wissens, unter welche sich zu allen Zeiten die denkenden Geister ihrer Mehrzahl nach getheilt haben, und die beide der Wissenschaft gleich verderblich sind *).

---

*) Zur Widerlegung der obigen Erörterung entgegnet Jul. Müller, Sünde, I., S. 13, Anm., „der spekulative Denker dürfe sich seine Aufgabe nicht so stellen, wie er von vornherein gewiß wisse, daß ihm ihre Lösung schlechterdings nicht gelingen könne, sondern nur so, wie sie überhaupt lösbar sei." Er setzt hinzu, es sei „ein unmittelbarer Widerspruch, eine Aufgabe sich zu setzen mit dem Bewußtsein, daß sie schlechterdings unlösbar sei; dann sei sie eben nicht mehr wirklich Aufgabe." Dieses Raisonnement zeiht meine Gedanken einer Verwirrung, die lediglich auf die Rechnung meines Kritikers kommt, der eine Unterscheidung, die ich auf das Ausdrücklichste gemacht habe, auf seine eigene Hand verwischt: die Unterscheidung zwischen dem Vermögen des einzeln für sich genommenen menschlichen Individuums und dem der Menschheit. Was hier widerlegt wird, ist nicht *meine* Behauptung, sondern eine mir untergeschobene fremde. Ich behaupte keineswegs, daß die Aufgabe, welche ich der Spekulation stelle, „schlechterdings unslösbar sei," ich sehe sie gerade im Gegentheil als eine schlechterdings zu lösende an. Nicht läugne ich ihre Lösbarkeit *schlechterdings*, sondern ihre *schlechthinige* Lösbarkeit läugne ich. Und zwar auch diese letztere nur sofern es sich um *den einzelnen Denker* als solchen handelt, nicht aber auch sofern von dem Ganzen, von *der denkenden Menschheit* die Rede ist. Ich behaupte vielmehr ausdrücklich, daß sie für die letztere *lösbar* ist und von ihr gelöst werden *muß*. Daß aber der Einzelne, wenn er an ein wissenschaftliches Werk geht, sich bei demselben seine Aufgabe so stellt, wie sie eben *von der betreffenden Wissenschaft selbst* (ihrem Begriff zufolge) gestellt wird, ungeachtet er selbst gar wohl weiß, daß seine individuelle Kraft derselben *nur relativ* gewachsen ist, und daß ihm folglich nicht mehr als eine *nur relative* Lösung derselben gelingen werde: das ist denn doch wohl die unerläßliche Bedingung dazu,

Anm. 2. Wir haben schon oben (§. 2, Anm. 4), indem wir für die Behandlung der Wissenschaft ausdrücklich die Verbindung beider Methoden, der empiristischen und der spekulativen, forderten, darauf gedrungen, daß diese Verbindung keine Vermischung derselben sein dürfe, im Widerspruch gegen die herrschende Meinung*). Es ist dies im eigenen Interesse beider geschehen. Grade um die Würde und die Unentbehrlichkeit beider festzuhalten, muß streng darauf bestanden werden, daß beide Weisen der Denkthätigkeit, die empirisch reflektirende und die spekulirende, wesentlich verschiedene sind, und daß der Denker in jedem Moment nur in einer von beiden versiren kann und darf, sobald er aber aus der einen in die andere hinüberschreitet, dieß mit völlig klarem Bewußtsein thun muß. Es ist gar nicht abzusehen, warum dieß nicht möglich sein sollte**). Namentlich sind auch die christlichen Apologeten, damit ihnen ihr Werk gelinge, dringend an jene Nothwendigkeit zu erinnern. Es ist eine böse Täuschung, wenn sie so häufig gerade meinen, eine Vermischung von Spekulation und Empirie erleichtere ihnen ihre Aufgabe. Nicht durch irgend eine

---

daß er nicht überhaupt ganz vergeblich arbeite, und für seine Wissenschaft so viel leiste als in seinem Vermögen steht. Nur das fordern wir dabei von ihm, daß er bei der Schätzung seiner Leistungen stets der relativen Unzulänglichkeit seines individuellen wissenschaftlichen Vermögens eingedenk bleibe. Für alle anderen Wissenschaften gilt diese Stellung als die unzweifelhaft richtige: warum sollte sie allein für die Spekulation eine falsche sein?

*) Vgl. Ueberweg, Logik, S. 422 f.: „Auf dem Vorherrschen der regressiven oder analytischen Methode, sofern dieselbe, möglichst an das Gegebene sich haltend, nicht bis zu den schlechthin höchsten Principien aufsteigt, beruht der mehr empirische, auf dem Vorherrschen der konstruktiven oder synthetischen Methode, sofern dieselbe, von den obersten Principien ausgehend, die Wirklichkeit vermittelst frei erzeugter Gedankengebilde zu erkennen sucht, der mehr spekulative Charakter eines wissenschaftlichen Systems. Doch ist dieser Gegensatz nur ein relativer..... Die Philosophie muß, will sie anders nicht in luftige Phantastik aufgehen, zum Behuf der regressiven Erkenntniß der Principien die sämmtlichen positiven Wissenschaften voraussetzen; die jedesmaligen Entwickelungsstufen jener und dieser sind wechselseitig durch einander bedingt. In allen Wissenschaften ohne Ausnahme bedarf die Spekulation des empirisch gegebenen Stoffes, und die Empirie der spekulativen Beseelung. Nur das Verhältniß jener Elemente zu einander ist ein verschiedenes in den verschiedenen Wissenschaften."

**) Wie Jul. Müller (Sünde, I., S. 11 f.) mir gegenüber dafür hält. Aber wohl nur durch ein Mißverständniß, welches damit zusammenhängt, daß er die Spekulation im strengen und eigentlichen Sinne überhaupt nicht gelten läßt und das Bedürfniß derselben nicht empfindet. (Vgl. S. 14.)

s. g. „Verknüpfung", d. h., wie es gemeint ist, Vermischung des Empirismus mit der Spekulation (welche nothwendig immer eine Verderbung beider ist) läßt sich das Interesse des christlichen Glaubens gegenüber von der Philosophie und überhaupt der von der Kirche unabhängigen Wissenschaft sicher stellen, sondern einzig und allein dadurch, daß man Spekulation und Empirismus auf das schärfste aus einander hält, dabei aber die unbedingte Auktorität alles wirklich erfahrungsmäßig Thatsächlichen gegenüber von den Aussprüchen der Spekulation aufrecht erhält.

Anm. 3. Es lastet auf der Spekulation ein wahrhaft fanatischer Haß der Nichtspekulirenden in der Art, daß, wenn man sich entschließt, zu spekuliren, man sich dem Spott und Hohn aller derjenigen preisgibt, die für ihre Personen nur fragmentarisch und aphoristisch denken und in diesem ihrem intellektuellen Unvermögen selbstgefällig ihre besondere Weisheit und eine eigenthümliche Zierde des menschlichen Geschöpfs erblicken. Und woher das? Die Hauptanklage gegen die Spekulation geht auf den Hochmuth, der ihr im Blute liegen soll. Nun, daß in ihrem Namen Hochmuth genug getrieben worden ist von beschränkten Köpfen, Hochmuth von der lächerlichsten Art durch das kindischeste Selbstvertrauen und eine maßlose Ueberschätzung des spekulativen Denkens, Hand in Hand mit einer abgeschmackten Mißachtung der Empirie und der empiristischen Wissenschaften: das ist notorisch genug; nicht minder notorisch ist es aber auch, daß niemand ernster gegen diese beschränkten Albernheiten die Stimme erhoben hat als die wirklich spekulativen Geister. Auch bei einzelnen besseren Jüngern der Spekulation kommen allerdings Excentricitäten nicht allzuselten vor, die dem Besonnenen die Klage auspressen, ob es denn wirklich nicht möglich sei, daß man eine gute Sache mit Liebe, Ernst und Eifer treibe, ohne sie zu überschätzen. Dieß alles fließt aber wahrlich nicht aus dem Wesen der Spekulation, sondern lediglich aus der individuellen menschlichen Schwachheit, von der auch ihre Arbeitsleute nicht exemt sind. Ihrer Natur zufolge gibt es vielmehr gar keine bescheidenere Wissenschaft als die spekulative. Sie erkennt ja nicht bloß ausdrücklich an, daß ihren Sätzen bloß annäherungsweise Richtigkeit zukommt, sondern sie thut dieß auch mit voller Aufrichtigkeit, da sie klar einsieht, nicht nur überhaupt, daß bei ihrer Methode jeder logische Fehler wegen seiner unausbleiblichen Konsequenzen für alles Weitere verhängnißvoll wird, sondern insbesondere auch, daß, wofern ihr — und sie muß dieß a priori als höchst wahrschein-

lich ansehen, — bei ihren grundlegenden Operationen Fehler mituntergelaufen sein sollten, diese sich durch ihr ganzes System hindurchziehende schwere Irrthümer zur unvermeidlichen Folge gehabt haben müssen, weil sie sich ja bewußt ist, vermöge der unbedingten Konsequenz, die sie sich zum Gesetz gemacht, keinem der Sätze aus dem Wege gegangen zu sein, die aus ihren Fundamentalsätzen logisch abfließen, auch dann nicht, wenn er vielleicht aus irgend einem materialen Gesichtspunkt den Eindruck eines Irrthums gemacht hätte, wie das nichtspekulative Denken sich dieß letztere bei jedem Schritte erlaubt. Sie weiß, daß sie rücksichtslos gedacht hat. Daher nimmt nun aber der Spekulirende auch eine durchaus objektive und freie Stellung zu seiner spekulativen Lehre ein. Er weiß, mit dem konsequenten Denken, so weit er desselben mächtig ist, gelangt man unvermeidlich zu denjenigen Sätzen, die sein spekulatives System bilden; aber er ist sich auch sehr wohl bewußt, daß er für seine Person des konsequenten Denkens nur höchst relativ mächtig ist, und deßhalb ist er von einem aufrichtigen Mißtrauen gegen sein System durchdrungen*), und weit davon entfernt, seine persönlichen Ueberzeugungen, die er ja zum großen Theil aus ganz anderen Quellen, die nicht von streng wissenschaftlicher Natur sind, geschöpft hat, ohne weiteres seinem System unterthänig und überhaupt von ihm abhängig zu machen. So weiß er sich frei gegenüber von seinem eigenen System, und hat sich nicht

---

*) Fürst Ludwig von Solms=Lich (Zehn Gespräche über Philosofopie und Religion. Hamb. u. Gotha, 1850, S. 103,) vermißt bei mir mit Bedauern den Zusatz, den Plato zu machen pflegte, „wenn er von Dingen sprach, die man nicht wissen kann, daß dasjenige, was er sagen wolle, eine der Möglichkeiten sei, nach welcher man sich die Sache etwa denken könne." So kann ich nun freilich den gewünschten Zusatz nicht formuliren; aber die Versicherung gebe ich dem Leser für dieses Buch Ein für allemal mit auf den Weg, daß seine Sätze ausnahmslos um kein Haar mehr sein wollen als ein ernster Versuch, der ganz gewiß nicht besser gelungen sein wird als er mir nach dem Maaß meines Vermögens gelingen konnte, d. h. nach meiner innigsten Ueberzeugnng, nur ganz unaussprechlich unvollkommen, im Vergleich mit der Aufgabe selbst, an der er mitarbeiten wollte. Und diesen avis au lecteur glaube ich doch auch schon in der ersten Ausgabe meines Buchs, I., S. 10 f., 28 f., deutlich vorausgeschickt zu haben. Mit aller Bescheidenheit auch da, wo das Denken schwer ist, doch den Versuch zu machen, zu denken, das halte ich für richtiger, als an solchen Stellen überhaupt auf das Denken zu verzichten. Mißlingt der Versuch, so fehlt es ja nicht daran, daß seine Arbeit der verdienten Mißachtung anheimfällt.

etwa an diesem selbst thatsächlich eine Fessel seines Geistes geschmiedet, während er sich an ihm gerade ein Mittel zu höherer Geistesfreiheit bereiten wollte. Die Lage des empirisch reflektirenden Denkers ist in dieser Beziehung eine sehr viel andere, und sie ist eine weit unfreiere gegenüber von seiner Wissenschaft. Er ist sich bewußt, bei der Bildung seiner wissenschaftlichen Sätze sorgsam nach allen Seiten hin alle erforderlichen Rücksichten genommen und alle Vorsichtsmaßregeln gegen den Irrthum getroffen zu haben: dafür hält er nun aber natürlich auch seine wissenschaftlichen Resultate für allseitig wohlgesicherte und folglich vollkommen vertrauenswürdige, und hängt an ihnen mit einer Zähigkeit, die dem spekulativen Denker fremd ist. In der That, die landläufige Rede von dem Hochmuth der Spekulirenden rührt zum guten Theil daher, daß die Nichtspekulirenden in jenen dasselbe Selbstgefühl als selbstverständlich voraussetzen, in dem sie selbst sich sonnen. Wähnten doch die guten Leute, die gegen die Spekulation Chorus machen, nur nicht, daß wir Spekulirenden von unserm spekulativen Denken auch nur zum zehnten Theil so groß denken, wie sie selbst von ihren, zum Theil recht kleinen, aphoristischen Denkexercitien. Es ist wahrlich nicht an ihnen, uns Denkhochmuth vorzuwerfen. Wir wissen überdieß auch sehr wohl, wie es sich oft subjektiv gar wenig brillant motivirt, wenn einer daran geht, es mit der Spekulation zu versuchen, und halten daher das Spekuliren gar nicht ohne weiteres für ein Zeichen eines höher und reicher begabten Geistes. In hundert Fällen wissen wir ja aus unserer eigenen Erfahrung, daß es subjektiv geradezu durch ein intellectuelles Unvermögen mit verursacht ist, durch die Schwäche des Gedächtnisses, durch die Unfähigkeit, das Einzelne als Einzelnes festzuhalten, wie dieß z. B. bei dem Verfasser dieses Buchs sich so verhält. Lasse man also doch die Spekulation an ihrem geringen, aber gleichwohl unentbehrlichen Theil mitarbeiten an der gemeinsamen Aufgabe der Wissenschaft! Sie stört ja ihrerseits die übrigen Mitarbeiter nicht. Dringt sie sich denn etwa irgend jemandem auf? Sie erklärt ja vielmehr ausdrücklich, daß sie nicht jedermanns Sache sei, und warnt die Unberufenen davor, sich mit ihr einzulassen, wohl wissend, daß die Beschäftigung mit ihr ohne das Vermögen dazu gerades Weges der Sophistik in die Arme führt. Warum hegen denn nun diejenigen, die zu ihr nicht befähigt sind, und die sie ja in aller Form freiläßt, einen so unversöhnlichen Groll gegen sie?

§. 5. Als das *apriorische* hebt das spekulative Denken *mit nichts von außer sich her ihm Gegebenen* an. (§. 2.) Gleichwohl bedarf es, um *anheben zu können*, einer *Basis*, in die es einsetze. Soll es nun aber von dieser aus nichts desto weniger doch *als apriorisches* anheben, so muß sie *von ihm nicht verschieden*, muß *mit ihm identisch* oder es *selbst* sein. Es ergeht also an das Denken als spekulatives die Forderung, daß es *lediglich von sich selbst aus* anhebe. Das Denken als Spekulation macht sich *selbst*, diese *Thatsache, die es ist*, zur Basis, um von ihr aus zu fungiren; es *richtet sich denkend auf sich selbst*. Wenn nämlich das menschliche Denken von allem, was für es als ihm von außer sich her gegeben vorhanden ist, absieht, wenn es sich vollständig von jedem bestimmten Inhalt, der ihm von außer sich her zugekommen, entleert hat: so bleibt ihm immer noch *etwas* als für es vorhanden zurück, freilich nicht etwa ein Etwas außer ihm selbst, wohl aber eben es *selbst*, das Denken, der *Denkakt* selbst, das ist der Akt, durch welchen das Bewußtsein sich *als Ich* vollzieht, näher der *Akt*, durch den es das dunkle *Ichgefühl*, in welchem es ursprünglich seiner als Ich inne wird, zum klaren *Gedanken* des Ich erhebt, — aber dieser Denkakt eben *rein als solcher*, rein nach seiner *formalen* Seite. Diese *Urthatsache* des Denkens, und zwar des *reinen* Denkens, ist für das menschliche Bewußtsein, vermöge des Satzes der Identität, *unmittelbar* ein *unbedingt* Gewisses, und so ist sie denn wirklich ein archimedeischer Punkt, in welchen das Denken seinen Fuß sicher einsetzen kann, um von ihm aus seinen freien Aufflug zu nehmen. Auf sie stellt sich denn also die Spekulation zuversichtlich. Indem das Denken diese Urthatsache unmittelbar sich gegenüber vorfindet, richtet es sich nämlich auf sie mit seiner *Funktion*, d. h. es analysirt sie logisch. Hierdurch wird es aber kraft des ihm immanenten logischen Gesetzes — sei es nun vermöge der Kategorie des Grundes oder vermöge der der Folge — fort und fort vorwärts getrieben zur Erzeugung von Gedanken, und producirt so, Schritt für Schritt voranschreitend, eine stätige Reihe von Begriffen, die sich unmittelbar zugleich unter einander einheitlich abschließen zu einem *Begriffssystem*, welches

die gesammte Wirklichkeit in einem treuen ideellen Bilde apriorisch verzeichnet *).

Anm. 1. Man hört wohl die Rede, daß die Spekulation schlechthin voraussetzungslos anfange, mit nichts, und es kann scheinen, als liege dies in ihrem Begriff als dem des apriorischen Denkens. Verhielte es sich wirklich so, so wäre dann auch ein Unterschied zwischen der theologischen Spekulation und der philosophischen undenkbar. Allein jene Voraussetzungslosigkeit liegt gänzlich nicht im Begriff der Spekulation, wie sie denn auch an und für sich eine Chimäre ist. Auf jene Bedingung hin hat noch nie ein menschlicher Denker spekulirt; denn die Prätension der Voraussetzungslosigkeit ist lange noch nicht diese selbst. Dieses schlechtlin voraussetzungslose Denken ist für uns Menschen einfach eine Unmöglichkeit. Aus nichts wird unter der Hand des Geschöpfes in alle Ewigkeit nichts; aus nichts etwas zu machen, ist ein ausschließendes Majestätsrecht Gottes. Aber woher bekämen wir auch jenen voraussetzungslosen Menschen unter uns, die wir alle nicht Anfänger eines absolut neuen Werkes sind, sondern nur Fortsetzer eines von einer langen Vergangenheit her überkommenen? Der schlechthin Voraussetzungslose wäre der schlechthin Leere. Aber einen solchen kann es gar nicht geben; denn jedes des Denkens fähige Subjekt hat eine Geschichte hinter sich und zugleich unter sich, als Fundament, auf dem allein es Bestand hat, auf dem allein es auch einen Ansatz nehmen kann für sein Denken, — seine eigene bisherige kleine Geschichte und die große Geschichte unseres Geschlechts, in die es mit jener organisch hineinverflochten ist. Je unablöslicher sein Bewußtsein auf dieser doppelten Geschichte ruht und je vollständiger es von ihr getragen wird, d. h. je vielseitiger und reicher es durchgebildet ist, desto tüchtiger ist das menschliche Individuum zum Denken überhaupt und insbesondere auch zum Spekuliren; aber mit desto mehr fängt es auch seine Spekulation an.

Anm. 2. Die Spekulation muß von der unmittelbaren Gewißheit des empirisch Gegebenen abstrahiren; allein wenn ihr gar nichts mehr als unmittelbar gewiß übrig bleibe, so könnte sie eben auch zu gar keinem Anfang kommen, weil ihr jedes δός μοι ποῦ στῶ fehlte. Sie muß schlechterdings schon von Hause aus irgend ein

*) Den hier bezeichneten Ausgangspunkt der Spekulation hält Jul. Müller (Sünde, I., S. 16 f.) für einen unmöglichen. Er kann sich in die Sache nicht finden. In wie weit etwa mit Grund, darüber vgl. §. 6, Anm. 2.

Kapital besitzen, das sie anlegen und mit dem sie ihre Handelschaft treiben kann. Irgend etwas muß sie also haben, was ihr unmittelbar schlechthin gewiß ist; aus diesem Einen aber muß sie alles Uebrige, d. h. alle Dinge, erst ableiten und für das Bewußtsein vermitteln; denn sonst würde ihrem Wissen die Einheit fehlen, d. h. eben das Charakteristische des Wissens, zugleich mit der Einheit des Princips. Und so ist denn die Stellung, welche der Spekulirende einnimmt, wesentlich diese: er zieht sich mit seinem Denken auf denjenigen Punkt zurück, der für sein Bewußtsein unmittelbar unbedingte Gewißheit und Verläßlichkeit hat, und konstruirt — alle Data seines Bewußtseins, die dasselbe von außer sich selbst her empfangen und aufgenommen hat, einstweilen verhängend und vorläufig dahin gestellt sein lassend, — aus demselben lediglich kraft der ihm einwohnenden inneren Dialektik, unter einstweiliger völliger Abstraktion von aller Erfahrung, alle Dinge heraus. Jener Stützpunkt, in welchem das Denken seine Position nimmt, muß für dasselbe die logische Nöthigung mit sich bringen, bei ihm nicht stehn zu bleiben, sondern darüber hinauszugehn, — er muß vermöge der ihm immanenten Dialektik eine zusammenhängende Kette von Begriffen aus sich hervortreiben, die nicht früher abreißt bis sie in ihren Anfang zurückkehrt und sich so in sich selbst zu einem Begriffssystem abschließt, in welchem alle Dinge begrifflich beschlossen liegen. Jener Stützpunkt selbst aber kann nur in Demjenigen liegen, dessen unmittelbare unbedingte Gewißheit für uns die absolute Bedingung des Denkens überhaupt ist. Dieß ist aber nichts anderes als das menschliche Bewußtsein selbst in seiner absoluten Reinheit, d. h. nach vollständiger Abstraktion von jedem bestimmten Inhalt desselben, die reine Bewußtseinsfunktion*). Wenn es die Aufgabe der Spekulation ist, alles empirisch Gegebene für das Bewußtsein zu vermitteln: so muß ja doch eben dieses Bewußtsein selbst ein

*) Vgl. Schelling, Syst. d. gesammten Philos. u. der Naturphil. insbesondere (S. W., I., 6:) S. 512 (§. 285). — Chalybäus, Fundamentalphilosophie, S. 152: „Die Philosophie muß im Gegensatz zur Glaubenslehre oder Dogmatik deßhalb vom subjektiven Standpunkte ausgehen, weil sie zugleich mit der Wahrheit auch Gewißheit verlangt. Unmittelbar gewiß ist sich aber nur das Subjekt. Das menschliche Selbstbewußtsein ist das Princip für uns, wenn gleich das Absolute, die Gottheit, das Princip an sich ist. Eben darum, weil diese das Erste an sich ist, kann und muß auch das menschliche Selbstbewußtsein, in seine Prämissen zurückgehend, auf die Gottesgewißheit kommen.“

unmittelbar Gewisses für uns sein*). Ohne diese unmittelbare Selbstgewißheit des Denkens ist überhaupt kein Denken möglich. In der That ist auch die spekulative Philosophie, seitdem sie sich in ihrer Reinheit (d. h. in klarer Scheidung von der Theologie und der Theosophie) konstituirt hat, d. i. die moderne spekulative Philosophie, immer so verfahren, in allen ihren Schulen. Es ist immer eine leere Prätension gewesen, wenn sie behauptet hat, auch das Bewußtsein nicht vorauszusetzen, und was sie als den letzten Ankergrund aller Gewißheit der begreifenden Erkenntniß vorausgesetzt hat, ist wenigstens thatsächlich nie etwas anderes gewesen, als das reine Bewußtsein. Das cogito, ergo sum, bildet das Fundament aller modernen philosophischen Spekulation.

Anm. 3. Was wir „die Urthatsache des reinen Denkens" nennen, steht in einer gewissen Analogie mit Schellings „intellektualer Anschauung", diesem „Unmittelbaren, das in Jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in Jedem ist, aber nicht in Jedem zum Bewußtsein kommt,) alle Gewißheit unserer Erkenntniß hängt" **). Auch für Schelling ist eine Handlung, ein Akt die einzig mögliche Grundlage des Philosophirens und der Philosophie.

*) Womit aber keineswegs etwa ausgeschlossen sein soll, daß diese unmittelbare Gewißheit des Bewußtseins von sich selbst hintennach selbst wieder für dasselbe zu vermitteln (zu deduciren) ist, — nämlich indem sie in der Konstruktion des Systems selbst als wesentlich begriffsmäßiges Moment an ihrem eigenthümlichen Ort hervortritt.

**) Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (S. W., I., 1), S. 443. Vgl. ebendas., S. 420: „Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemandem das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Ansehung desselben in völlige Freiheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine Anschauung seiner selbst habe, die wir intellektual heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch reines Selbstbewußtsein entsteht, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anderes als dieses reine Selbstbewußtsein ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken versuchen dürfen, sondern die wir von Jedem zu fordern berechtigt sind." Desgleichen: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (S. W., I., 1, S. 318: „Von „Erfahrungen," von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehn: dieß ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts als die Auf-

Anm. 4. Vgl. übrigens zu diesem §. unten §. 6, Anm. 2.

§. 6. In dem frommen oder religiösen Menschen ist nun aber, und zwar in demselben Verhältniß, in welchem seine Frömmigkeit eine gesunde und lebendige ist, — in der Urthatsache seines Denkens als reinen Denkens unmittelbar mitenthalten, daß er sich durch Gott bestimmt findet. Sein Ichgefühl ist unmittelbar zugleich Gottesgefühl, und er kann jenes nicht zum klaren und deutlichen Gedanken des Ichs erheben ohne zugleich den Gedanken Gottes zu vollziehn*). Mit dem Bewußtsein um sein Ich ist also in ihm unmittelbar zugleich und zusammen das Gottesbewußtsein gesetzt. Sonach hat dann aber für das religiöse Subjekt die Urthatsache des reinen Denkens, in welche die Spekulation einsetzt, wesentlich zwei Seiten: in dem frommen Denker ist sie das Vollziehen einerseits des Ichbewußtseins und andererseits des Gottesbewußtseins, dieses beides aber in Einem. Damit zeigt es sich denn, daß es für das fromme Subjekt einen doppelten Ausgangspunkt für sein spekulatives Denken gibt und die Möglichkeit einer doppelten Spekulation. Sein Denken kann sich nämlich von der Thatsache des Denkens als der Thatsache des Ichbewußtseins aus apriorisch aufschwingen, es kann es aber auch von ihr als der Thatsache des Gottesbewußtseins aus, und je nachdem es entweder das eine thut oder das andere, wird seine Spekulation eine verschiedene sein. Nimmt sie von der Thatsache des Ichbewußtseins aus ihren Aufflug, so ist sie die philosophische, thut sie es von der des Gottesbewußtseins aus, so ist sie die religiöse und — weil das Spekuliren eine wissenschaftliche Funktion ist, — näher die theologische. Wie immer diese beiden Spekulationen sich im Uebrigen zu

klärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, — von einer unmittelbaren im engsten Sinne des Worts, d. h. selbsthervorgebrachten und von jeder objektiven Kausalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen."

*) Dieß ist das „unbedingte Abhängigkeitsgefühl" Schleiermachers. Auch Ulrici ist hier zu vergleichen, demzufolge unser Selbstgefühl ein Gottesgefühl involvirt, „ein Gefühl vom Dasein und Wirken Gottes", das „zunächst noch kein Erkennen, kein Glauben noch Wissen von Gott, sondern nur die Grundlage und Möglichkeit desselben enthält." S. Gott und die Natur (2. A.), S. 767 f. Vgl. auch Gott und der Mensch, I., S. 704 f. 711–719.

einander verhalten mögen, der Form nach müssen sie jedenfalls auseinander fallen; denn sie gehen, wiewohl nach Einem und demselben Gesetz sich fortbewegend, verschiedene Wege, weil sie ihren Anlauf von verschiedenen Punkten aus nehmen. Beide konstruiren, jede von ihrer besonderen Seite an der Urthatsache aus, alle Dinge rein a priori; aber die philosophische Spekulation denkt und begreift dieselben vermöge des Begriffs des menschlichen Ichs, die theologische vermöge des Begriffs Gottes, weßhalb sie denn wesentlich Theosophie (s. unten §. 267) ist. Die theologische Spekulation kann nur mit dem Begriff Gottes anfangen; die philosophische, die dieß augenscheinlich nicht kann, wird doch, wenn anders bei ihr alles in der Ordnung ist, auf ihrem Wege auch irgendwo bei ihm anlangen müssen.

Anm. 1. Der in §. 5 aufgestellte Satz scheint die Möglichkeit jeder Mehrheit von Arten der Spekulation schlechthin auszuschließen, also namentlich auch die Unterscheidung zwischen einer philosophischen und einer theologischen Spekulation. Denn wenn dieselbe doch augenscheinlich nicht in einer Differenz ihrer Methoden liegen kann, da ja die spekulative Methode grade nur dadurch eine spekulative ist, daß sie nur Eine ist, d. h. die schlechthin objektiv nothwendige, die durch das immer sich gleiche logische Gesetz, und allein durch dieses, schlechthin gebundene: so bleibt ja eine solche Differenz nur noch für den Fall denkbar, daß es etwa eine Mehrheit von unmittelbar gewissen Urthatsachen des Denkens geben sollte. Denn in diesem Falle gäbe es eine Mehrheit von Ausgangspunkten für die überall und immer die selbige Methode unveränderlich einhaltende Spekulation. Auch diese Möglichkeit scheint aber völlig wegzufallen, wenn es nach §. 5 allein das reine Ichbewußtsein ist, worauf die Spekulation sich von vornherein stellen darf. Indeß unser §. zeigt, daß dem doch keineswegs so ist. Allerdings nämlich ist uns nur das Ichbewußtsein wirklich unmittelbar schlechthin und auf schlechthin verläßliche Weise gewiß; allein dieses Ichbewußtsein selbst ist, wo die menschliche Entwicklung eine irgendwie gesunde ist, thatsächlich nicht bloß Ichbewußtsein, sondern religiös (durch Gott) bestimmtes Ichbewußtsein, mit Einem Wort, es ist zugleich Gottesbewußtsein. Und daß dem so ist, das geschieht nicht zufällig, sondern es ist dieß dem Menschen wesentlich, als ausdrücklich in seinem Begriff begründet, und gehört wesentlich zur menschlichen Vollkommenheit. Der Mensch ist wesentlich ein religiöses Wesen; der religiöse

Mensch aber kennt in seiner Erfahrung sein Ichbewußtsein gar nicht als schlechthin reines. Wenn er nämlich auch alle konkreten Inhaltsbestimmtheiten aus seinem Bewußtsein ausgewischt hat, die sich ihm von außer demselben her eingezeichnet haben, so findet er in ihm doch immer noch ein Bestimmtsein vor, das er überhaupt nicht auf eine irgendwie von ihm selbst abhängige Kausalität zurückführen kann, d. h. er findet sich in ihm immer noch religiös, d. i. durch Gott, bestimmt, — sein Ichbewußtsein ist immer unmittelbar zugleich religiös bestimmt, d. h. Gottesbewußtsein. Er ist sich seines Ichs allezeit so bewußt, daß er sich zugleich seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist, und sein Ichbewußtsein ist daher als Gottesbewußtsein seiner selbst ganz ebenso unmittelbar schlechthin gewiß, wie es rein als solches dieß ist. Dieß mag außerhalb der Theologie sehr kontrovers sein, und deßhalb als eine willkürliche Voraussetzung erscheinen; aber innerhalb unseres Bereichs, des theologischen, innerhalb des Gebiets der Frömmigkeit ist es, dem Begriff dieser letzteren zufolge, nicht kontrovers und keine willkürliche Voraussetzung. Wir wehren es niemandem, die Realität der Frömmigkeit selbst in Abrede zu ziehen, und sie für eine bloße Selbsttäuschung zu erklären, wir bescheiden uns auch gern unseres Unvermögens, die Skepsis in ihrer Richtung auf die Frömmigkeit zu widerlegen, und den, der thatsächlich frömmigkeitslos ist, es sei nun, daß er sich noch nicht bis zur Religiosität erhoben hat, oder daß er sie überflogen zu haben meint, eines andern zu überzeugen; aber mit der Unfrömmigkeit haben wir es hier grundsätzlich nicht zu thun. Eine Theologie kann es nun einmal nur unter der Voraussetzung der Frömmigkeit und der Anerkennung ihrer Berechtigung geben. Daß es für den Unfrommen, vollends für den grundsätzlich Unfrommen, daß es für alle die, welche die Frömmigkeit nicht für eine eigenthümliche, d. h. in sich selbst begründete Bestimmtheit des menschlichen Seins anerkennen, eine eigenthümliche theologische Spekulation (es wäre denn etwa als Exemplifikation der nichtsnutzigen inkonsequenten und befangenen Art zu spekuliren,) nicht nur nicht gibt, sondern auch gar nicht geben kann: dieß versteht sich so völlig von selbst, daß wir von allen Solchen billig erwarten dürfen, sie werden uns nicht die Beschränktheit zutrauen, uns einzubilden, daß unsere Erörterungen auch ihnen als haltbar erscheinen könnten. Ihnen gegenüber müssen wir im Unrecht bleiben, und sie können nicht anders als uns belächeln. Auch müßten wir unsererseits die Frömmigkeit schlecht kennen,

wenn wir uns vorsetzen wollten, sie ihnen einzureden und anzudemonstriren. Allein es gibt auch noch Solche, denen die Frömmigkeit eine schlechthin, und zwar schlechthin unmittelbar, gewisse Thatsache ist, und zu diesen allein reden wir hier. Es ist ihnen aber die Realität der Frömmigkeit von eben daher unmittelbar gewiß, von woher überhaupt alle unbedingte unmittelbare Gewißheit abfließt, aus der eigenen unmittelbaren Erfahrung. Sie leben thatsächlich in wirklicher Gemeinschaft mit Gott, und werden der specifischen Verschiedenheit dieser religiösen Bestimmtheit ihres Lebens von allen übrigen Bestimmtheiten desselben unmittelbar inne; und so ist es ihnen denn eben so unmittelbar gewiß, daß es wirklich eine Frömmigkeit gibt, d. h. daß sie ein reelles Objekt hat, daß Gott existirt, als ihnen ihr eigenes sinnliches Leben unmittelbar gewiß ist. Die Frömmigkeit ist wesentlich in demselben Maße nicht mehr Frömmigkeit, in welchem sie für ihre Selbstgewißheit eines Beweises ihrer Realität und der ihres Objekts bedarf. Das Bekenntniß des Frommen ist dieses: Gott ist mir unmittelbar zugleich mit meinem Ich gewiß, weil ich das Gefühl und den Gedanken meines Ichs gar nicht anders fühlen und denken kann als so, daß ich unmittelbar zugleich auch Gott fühle und denke, weil ich mein Ichbewußtsein gar nicht vollziehen kann, ohne unmittelbar zugleich das Gottesbewußtsein in mir zu vollziehen. Und was meine Gewißheit Gottes betrifft, so ist sie insofern sogar eine noch höhere (eine noch intensivere) als die meines Ichs, als mein Ichbewußtsein mir erst im Lichte meines Gottesbewußtseins sich aufhellt und wahrhaft verständlich wird. Ist nun so für den Frommen sein Ichbewußtsein als Gottesbewußtsein ein unmittelbar schlechthin Gewisses, so besitzt er ja an ihm eine Urthatsache, die er mit dem gleichen Recht zum archimedeischen Punkt für sein spekulatives Denken machen darf, wie der nichtfromme und der zunächst von der Frömmigkeit abstrahirende Denker sein Ichbewußtsein als solches. Beide gehen mit ihrer Spekulation von dem Ichbewußtsein aus, aber dieses Ichbewußtsein ist in sich selbst ein zwiefältiges, jenachdem es entweder in der ihm wesentlichen Bestimmtheit genommen wird, die es dadurch empfängt, daß Gott sich in ihm reflektirt, oder unter Abstraktion von dieser Bestimmtheit.

Was hier als Thatsache behauptet wird, daß in dem **religiösen** Menschen sich unmittelbar zugleich mit dem Ichbewußtsein das Gottesbewußtsein vollziehe, und daß für ihn deßhalb Gott ebenso unmittelbar unbedingt gewiß sei wie sein Ich, — dieß ist vielfach als

erfahrungswidrig zurückgewiesen worden. Diese Zurückweisung beruht aber auf einem Mißverständniß der in Frage stehenden Behauptung. Man hat sie häufig so verstanden, als sei sie von dem empirischen Menschen ganz ins Allgemeine hin gemeint, so daß sie sich an jedem ersten besten müsse bewahrheiten lassen, den man von der Straße her aufgreife. Dieß ist nun aber unsere Meinung gänzlich nicht. Wir sprechen ja ausdrücklich von dem religiösen oder frommen Menschen, und nur von ihm. Aber auch ihn nehmen wir bei den Aussagen, die wir hier von ihm machen, nicht in dem ersten besten Lebensmoment, sondern expreß in den ausdrücklich religiös bestimmten Momenten seines Lebens, und unter diesen wieder in den am höchsten gesteigerten, also in den intensivsten Momenten seiner Frömmigkeit. Wir fassen ihn aber um desto zuversichtlicher gerade in diesen Momenten ins Auge, weil wir der Ueberzeugung (s. unten) leben, daß dem Menschen als solchem die religiöse Bestimmtheit wesentlich ist, daß sie durch seinen Begriff ausdrücklich gefordert wird, und daß unsere intensivsten religiösen Lebensmomente auch gerade unsere höchsten und vollendetsten menschlichen Lebensmomente überhaupt sind. Bei dem Subjekt, von welchem wir hier reden, setzen wir demnach sehr viel voraus. Vor allem einen wirklich frommen, einen überhaupt religiös erregten und lebendigen Menschen, — sodann einen frommen Menschen von der wahren, d. h. der richtigen, in concreto der christlichen Frömmigkeit (die wir sofort näher als die evangelisch-christliche denken,), so daß wir unser Subjekt nur innerhalb der Christenheit suchen und finden, d. h. nur innerhalb des geschichtlichen Bereichs der Erlösung. Endlich aber ist uns auch dieser wahrhaft fromme Christenmensch das Subjekt unserer Aussagen nicht in jedem beliebigen Lebensmoment, sondern nur in den intensivsten Momenten seines religiösen Lebens.

Hiermit ist nun auch bereits klar, daß wenn wir behaupten, der religiöse Mensch sei Gottes unmittelbar gewiß, nämlich vermöge der unmittelbaren Erfahrung, die er von ihm mache, d. h. dadurch, daß er seiner unmittelbar inne werde, wir damit nicht etwa ein unvermitteltes Innewerden Gottes meinen. Im Gegentheil, der psychische Vorgang, von dem wir hier reden, ist ein in hohem Grade vermittelter. Er ist nämlich durch die ganze Entwicklung des menschlichen Individuums zu einer thatsächlichen Frömmigkeit von der beschriebenen Art vermittelt. Aber in dem so vermittelten Gemüthszustande wird das fromme Individuum Gottes unmittel-

bar inne, d. h. vermöge seines unmittelbaren Contakts mit ihm. Dieß ist unsere These.

Anm. 2. Wie sich, wenn es überhaupt eine Spekulation geben soll, von dem bloßen Ichbewußtsein (von dem Ichbewußtsein rein als solchem) aus kraft seiner immanenten Dialektik alle Dinge apriorisch konstruiren lassen müssen, so auch von ihm als Gottesbewußtsein aus*); ja es leuchtet ein, daß, da dieses im Vergleich mit jenem augenscheinlich das inhaltsvollere ist, das letztere sogar leichter auszuführen sein wird als das erstere. Wohnt dem Ichbewußtsein als solchem ein ausreichender dialektischer Impuls ein, d. h. ein dialektischer Impuls, der vollkräftig genug ist, um das Denken durch einen in sich selbst zurückkehrenden Kreis von Begriffen, die sich zu einem alle Dinge erschöpfenden System abschließen, hindurch zu treiben: warum sollte nicht auch dem Gottesbewußtsein ein ebensolcher dialektischer Impuls beiwohnen**)? Es kommt wenigstens auf einen ernstlichen Versuch dazu

*) Bewußtsein ist, wie aus dem Zusammenhange selbstverständlich sein sollte, hier immer (bei dem Gottesbewußtsein sowohl als bei dem Ichbewußtsein) als Akt, als Funktion gemeint, nicht etwa als Vermögen. Vgl. Rosenkranz, Psychol. (3. Aufl.) S. 266: „Das Bewußtsein ist keine seiende Qualität, wie etwa das Temperament, oder eine natürliche Veränderung in dem Verlauf der Geschlechtsentwickelung und der Altersstufen, sondern die reine Thätigkeit des Geistes, wodurch er sich selbst als Subjekt setzt. Das Bewußtsein ist nicht etwas Gegebenes, wie ein Zustand des Träumens u. s. f., sondern wesentlich seine eigene Hervorbringung, denn es existirt nur, indem es sich erzeugt."

**) Bezeichnende Entgegnungen J. Müllers, Sünde (3. Aufl.), I., S. 15: „Das christlich fromme, ja das evangelisch christliche Bewußtsein ist gar nicht ein einfaches Urdatum, welches für das spekulative Denken des Theologen den Ausgangspunkt, der nicht wieder andere Ausgangspunkte voraussetzt, hergeben könnte, sondern es ist eine summarische Ueberschrift über eine Fülle von konkretem Inhalt;" (!) „und wie ein Denken, das dieß evangelisch-christliche Bewußtsein zu seinem keiner weiteren Begründung bedürftigen Axiom" (!als ob es sich hier um einen Satz handeln könnte!) „machen und nur von ihm aus zu weiteren Bestimmungen fortschreiten wollte, überhaupt Spekulation, spekulative Theologie sein soll, läßt sich darum nicht einsehen. Das eigentlich Spekulative liegt unstreitig in der Erkenntniß des Allgemeinen und in der Erkenntniß des Besonderen und Eigenthümlichen vom Allgemeinen aus und im Allgemeinen, hier aber würde der konkreteste Inhalt zur ausdrücklichen Voraussetzung gemacht und damit an die Stelle des Allgemeinen gesetzt." Da muß ich nun freilich bekennen, daß mir die Grundthatsache des christlich frommen Bewußtseins etwas Anderes ist. Wehe der christlichen Frömmigkeit, wenn das christliche Gottesbewußtsein nicht auf ein einfaches Gottesgefühl von specifischer Qualität

an. Der Verfasser gesteht sogar ehrlich ein, daß er für seine Person sich nur zu einer spekulativen Begriffskonstruktion vom Gottesbewußtsein aus im Stande fühlt, also nur zur theologischen Spekulation. Sollte er es mit der philosophischen Spekulation versuchen, also in dem bloßen Ichbewußtsein dialektische Motive zu einer spekulativen Konstruktion aufsuchen, so würde er für seine Person ganz rathlos sein. Dabei weiß er sich aber doch von der Vornirtheit völlig frei, daß er in Versuchung käme, um dieses seines individuellen Unvermögens für die philosophische Spekulation willen diese selbst für eine unmögliche Sache auszugeben. Für ihn persönlich ist sie dieß zwar, aber warum sollten nicht andere Höherbegabte den Schwierigkeiten vollkommen gewachsen sein, über die er nicht hinauszukommen weiß? Dagegen ist allerdings zuversichtlich zu behaupten, daß die theologische Spekulation nur innerhalb des Bereichs der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung, also nur innerhalb des Christenthums und nur als christliche Erfolg haben kann. Denn nur von dem richtigen Gottesbewußtsein kann der dialektische Impuls zu einer richtigen Begriffskonstruktion ausgehn. Nach-

---

zurückgeht, aus dem es sich heraus entfaltet als aus seiner Wurzel! S. 17 bemerkt Müller: „Aber auch das Gottesbewußtsein kann dieser Ausgangspunkt nicht sein.... Der Gedanke Gottes ist ein viel zu voller Begriff des Geistes, als daß ihn das spekulative Denken zu seinem Axiom" (!) „machen könnte; es würde damit, so zu sagen, die Hauptsache anticipiren. Auch ist es der Spekulation ja wesentlich, einen aprioriſchen Anfang zu haben; die Frage aber, ob es einen aprioriſchen Beweis für das Dasein Gottes gibt, damit abzuschneiden", (!) „daß das Bewußtsein Gottes ohne Weiteres zu diesem Anfang der Spekulation gemacht wird, das wäre ein spekulativ gewiß nicht zu rechtfertigendes Verfahren." Solchen Argumentationen gegenüber kann ich nur sagen, daß der Verf. meinen Gedanken völlig mißverstanden hat, ich will gern annehmen, durch meine eigene Schuld. Wie es mir in den Sinn gekommen sein soll, „die Frage, ob es einen aprioriſchen Beweis für das Dasein Gottes gibt, abzuschneiden," ist mir unerklärlich. Daß diese Frage dem spekulativen Denken sich nicht stellen kann, scheint mir einleuchtend, denn es kennt überhaupt die Form des Beweisens gar nicht. Diese gehört dem empirisch reflektirenden Denken an, dem etwas gegeben ist, das bewiesen sein will. Das spekulative Denken läßt die Begriffe, die es aufstellt, mit logischer Nothwendigkeit entstehen, ehe es sie aufstellt. Wer zeigt, hat nicht zu beweisen. Dem empirisch reflektirenden Denken räumt die Spekulation die volle Freiheit ein, einen aprioriſchen Beweis für das Dasein Gottes zu suchen. Sie ihrerseits kennt nur Einen solchen, der aber gar nicht in der Form eines Beweises auftritt, ihr spekulatives System selbst, in welchem Gott durch die That als der entsprechende Erklärungsgrund der Wirklichkeit sich herausstellt.

dem durch den Herrn Christus das richtige Gottesbewußtsein in die Menschheit hinein ausgestrahlt worden ist, befindet sich die christliche Menschheit, d. h. die Christenheit, im Besitz des richtigen, des wirklich passenden Schlüssels zum religiösen Verständniß aller Dinge, — aber auch sie allein.

Anm. 3. Die Evidenz der Resultate der theologischen Spekulation — natürlich die untadelhafte Strenge ihres Verfahrens vorausgesetzt, — beschränkt sich freilich auf den Kreis derjenigen Denker, denen die Voraussetzung derselben unzweifelhaft feststeht, die Urthatsache des Gottesbewußtseins, — also auf den Kreis der thatsächlich frommen Denker. Innerhalb der Sphäre der Frömmigkeit ist aber diese Evidenz eine objektive. Denn in ihr ist die unmittelbare Gottesgewißheit nicht etwa eine bloß subjektive, sondern, weil sie ja in dem Begriff der Frömmigkeit selbst ausdrücklich liegt, eine streng objektive, und als solche nicht nur thatsächlich allgemein anerkannt, sondern auch mit Nothwendigkeit anzuerkennen. Diese Beschränkung der Evidenz der theologischen Spekulation auf dem Bereich der Frömmigkeit ist jedoch durchaus kein Fehler*), deßhalb, weil ja die Frömmigkeit eine konstitutive, eine wesentliche Bestimmtheit des Menschen, und also erst der vollständig fromme Mensch der seinem Begriff wirklich entsprechende, der wahre Mensch ist. Das ist aber die rechte Evidenz, die für den rechten Menschen Evidenz ist. Jene Beschränkung ist also in Wahrheit lediglich eine scheinbare. Und was die Ueberzeugungskraft angeht, welche erfahrungsmäßig den beiden Spekulationen bei-

*) Wie Jul. Müller dafür hält, der, Sünde, 3. Aufl., I., S. 15 f. schreibt: „Die Verwechselung ist leicht zu erkennen, die Rothe verleitet hat, das, was dem theologischen oder religiösen Subjekt als solchem schlechthin und unmittelbar gewiß ist, zum Urdatum seiner Spekulation zu machen. Die subjektive Gewißheit, die für sich keiner weiteren Begründung bedarf, ist für das objektiv Ursprüngliche, nothwendig Axiomatische genommen. Nicht was dem Subjekt das Gewisseste ist, kann die Spekulation, sei es des Philosophen oder des Theologen, zu ihrem Axiom machen, sondern was sich durch eine strenge Nothwendigkeit des Denkens als solches erweist." Von etwas Axiomatischem kann bei meinem Verfahren überhaupt nicht die Rede sein. Ich mache den Anfang nicht damit, daß ich etwas heische, sondern ich zeige auf, nämlich eine Thatsache, die Thatsache des Denkakts, und diese nehme ich zum Ausgangspunkt für die Spekulation, und zwar für die theologische Spekulation in der näheren Bestimmtheit, die sie für den religiösen Menschen thatsächlich hat, als die, welche sie für diesen thatsächlich ist.

wohnt, so möchte sie wohl ungefähr die gleiche sein bei beiden. Denn wenn der Philosoph der theologischen Spekulation gegenüber oft genug den Kopf schüttelt und wohl auch lächelt: so befindet sich angesichts der philosophischen der Theolog und überhaupt der religiös gestimmte Denker nicht seltener in dem gleichen Falle.

Anm. 4. Indem wir die philosophische Spekulation und die theologische von einander unterscheiden, sondern wir sie zugleich auf das schärfste und verlangen für beide volle gegenseitige Selbständigkeit. Allein wenn wir so namentlich auch die unbedingte Unabhängigkeit der theologischen Spekulation von der Philosophie fordern, so soll doch damit durchaus nicht etwa die Nothwendigkeit eines ausdrücklichen und nahen Verhältnisses jener zu dieser in Abrede gezogen sein. Ganz im Gegentheil, da der theologischen Spekulation ihr Geschäft nur in dem Maß gelingen kann, in welchem sie sich demselben mit spekulativer Kunst und Virtuosität, die überall nur Eine und dieselbige ist, unterzieht, diese aber, wenigstens zur Zeit, vorzugsweise nur bei der Philosophie sich lernen läßt, die bisher beinahe allein an ihrer Ausbildung gearbeitet hat: so wird sich Keiner von seinem theologischen Spekuliren einen glücklichen Erfolg versprechen dürfen, der nicht die jedesmalige Schule der Philosophie mit möglichster Vollständigkeit durchgemacht hat und fortwährend in ihr ausharrt. Sollte es denn in der That so gar schwer sein für den wirklich Frommen, vollends für den Christen, sich in diesem philosophischen Hörsaal seine religiöse Nüchternheit unverdüstert zu bewahren, die urkräftige Frische seines frommen Gefühls, die Glut und die Seeligkeit seiner ersten religiösen Liebe und die Klarheit und kindliche Einfalt seines Glaubens und seiner Frömmigkeit überhaupt? Wäre nur die Frömmigkeit unter uns nicht so vorherrschend ein Werk des Lernens, so würden wir keinen so großen Mangel an Individuen haben, die den Gegenbeweis liefern. Aber weil wir von Jugend an gewöhnt werden, die Frömmigkeit als etwas anzusehen, das an sich selbst letztlich auf einer Doktrin beruht, die uns durch Unterricht mitgetheilt werden muß, fällt es uns so schwer, durch die Philosophie uns unsere fromme Gläubigkeit nicht stören zu lassen.

§. 7. Was das Verhältniß der theologischen Spekulation zur Frömmigkeit angeht, so bedarf diese durchaus nicht etwa jener als Bedingung ihrer Selbstgewißheit. Die Frömmigkeit ist vielmehr ihrer

selbst unmittelbar*) gewiß, und zwar dem Begriff der Sache nach auf absolute Weise, in concreto aber genau in demselben Maße, in welchem sie wirklich fromm ist. Um zuversichtlich an sich selbst zu glauben, dazu bedarf sie keines Beweises für ihre Wahrheit und verlangt nach keinem. Ja, wenn ihr ein solcher als Fundament ihres Glaubens an sich selbst dargeboten werden wollte, so müßte sie ihn entrüstet zurückweisen. Es wäre erniedrigend für sie, wenn man ihr so anmuthete, ihre hohe Selbständigkeit aufzugeben und ihre Existenz von irgend einer Demonstration, also von dem Geschick oder Ungeschick des denkenden Verstandes, abhängig zu machen; und es müßte ihr zugleich als ein albernes Unternehmen erscheinen, ihre Gewißheit in Ansehung ihrer selbst von irgend etwas Anderem abzuleiten, das ja mithin dem Frommen gewisser sein müßte als die Wahrheit seiner Frömmigkeit, während doch gerade diese ihm von Allem das Gewisseste ist, das Licht, in welchem er alle übrigen Dinge erst sicher wahrnimmt. Wohl aber bedarf die Frömmigkeit der Spekulation, um sich selbst wahrhaft genug zu thun, — namentlich um sich selbst wahrhaft zu verstehen, um auch nach der Seite des Verstandes, des begreifenden Denkens ganz Frömmigkeit zu sein. Die Frömmigkeit, zumal die christliche, ist wesentlich Sache des ganzen Menschen; wahrhaft fromm ist nur, wer mit seinem ganzen Menschen fromm ist oder doch ernstlich es sein will, — also nicht bloß mit allen seinen Empfindungen und Trieben, sondern auch mit allen seinen (Verstandes-)Sinnen und (Willens-)Kräften. Auf der Seite des Bewußtseins ist die Frömmigkeit nun allerdings primitiv Sache der Empfindung, religiöses Gefühl (wie auf der Seite der Thätigkeit Sache des Triebes, religiöser Trieb, „Gewissen", wie man gern sagt,); aber sie kann dabei, einer inneren Nothwendigkeit zufolge, nicht stehn bleiben, wenn anders sie lebenskräftig ist. Ohne sich etwa als religiöses Gefühl aufzuheben, schreitet sie vermöge ihres eigenen inneren Lebens-

*) Zu dieser unmittelbaren Selbstgewißheit der Frömmigkeit kommt es aber freilich nicht ohne eine lange Vermittelung, nämlich durch die Entwickelung des Individuums zu aktueller Frömmigkeit. Nicht etwa wird diese Selbstgewißheit bei jedem ersten besten empirischen Menschen als vorhanden unterstellt.

triebes zum religiösen (eigentlichen) Denken fort; zunächst zum bloß reflektirenden, zu religiösen bloßen Vorstellungen, dann aber auch zum wahrhaft begreifenden, d. h. zum spekulirenden, zur religiösen Spekulation. Durch diese rechtfertigt sich dann ihre, ursprünglich als unmittelbare nur gefühlsmäßige absolute Selbstgewißheit auch vor dem Verstande, und führt so nachträglich auch noch den Beweis für ihre Wahrheit. Denn alles Beweisen kann ja in nichts anderem bestehen als in der Nachweisung der vollkommenen Zusammenstimmung der zu beweisenden einzelnen Vorstellung mit allen übrigen und ihres Zusammengehens mit ihnen zu einem organischen Ganzen, — oder wenn es sich um den Beweis für die Wahrheit einer Totalität des Bewußtseins handelt, in dem Nachweis, wie dasselbe in der Vielheit seiner einzelnen Elemente ein schlechthin einheitliches und schlechthin, eben so streng als vollständig, organisches Ganzes bildet*). Aber die Frömmigkeit führt diesen Beweis nicht etwa, um ihre Selbstgewißheit für sich erst zu begründen, sondern nur um sich die gute Begründung derselben ausdrücklich darzulegen. Die theologische Spekulation entspringt so zunächst nicht aus dem wissenschaftlichen Interesse, sondern aus dem unmittelbar religiösen, aus dem unmittelbaren Interesse der Frömmigkeit selbst**), deutlich zu wissen, was alles sie besitzt, welcher unendlich reiche Schatz in der noch unentfalteten Fülle des in seiner Unmittelbarkeit überschwänglichen frommen Gefühls beschlossen liegt (vergl. 1. Cor. 2, 12.). Das Denken, und namentlich auch das spekulirende, ist für die Frömmigkeit so ein eigentliches Lebensbedürfniß, — nämlich in demselben Maße, in welchem in dem religiösen Individuum die denkende Funktion überhaupt entwickelt ist. Die religiöse Spekulation hat also ihr Motiv durchaus nicht etwa in der religiösen Skepsis, sondern gerade umgekehrt in der religiösen unbedingten Plerophorie. Im beglückenden Vollgefühl ihrer absoluten Selbstgewißheit ist die Frömmigkeit kühn genug, auch die Spekulation als ihr angestammtes Reich zu betrachten, und sich aufzumachen zu seiner Eroberung. In der Begeisterung der freudigsten Selbstzuversicht vertraut sie sich furchtlos der offenen

*) Vgl. Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 74f.

**) Das Bewußtsein hierum war das eigenthümlich Große der Gnosis des Clemens von Alexandrien.

See des apriorischen Denkens an, gewiß, daß sie auf ihr nicht Schiffbruch leiden kann. Daß es ihr mit der Spekulation über sich selbst müsse gelingen können, das ist ihr bei ihrer unmittelbaren unbedingten Gewißheit von ihrer absoluten Wahrheit unzweifelhaft; aber eben im Gefühl ihrer Ueberschwänglichkeit sagt sie sich freilich auch, daß es ihr damit nur unter Aufbietung aller Kräfte und vollständig nur äußerst langsam werde gelingen können. Noch unmittelbarer drängt sich aber der Frömmigkeit von einer anderen Seite her das Bedürfniß des religiösen wissenschaftlichen Denkens und letztlich Spekulirens auf. Sie fordert nämlich ihrer Natur nach Gemeinschaft, und zwar volle Gemeinschaft; eine Gemeinschaft der Frömmigkeit ist aber auf die Länge und im Großen, auch schon nach der Seite des Bewußtseins hin, um die es sich hier zunächst handelt, nicht möglich auf der alleinigen Basis des frommen Gefühls. Sie fordert durchaus eine gründliche Verständigung derjenigen, welche sie mit einander pflegen, unter sich über das eigenthümliche Wesen der ihnen gemeinsamen Frömmigkeit; diese ist aber dadurch bedingt, daß dasselbe auf einen wirklich begriffsmäßigen Ausdruck gebracht werde, und dieß kann auf völlig befriedigende Weise nur mittelst der Spekulation geschehen.

Bei dem beschriebenen Verhältniß zwischen der Frömmigkeit und der theologischen Spekulation steht jene unzweifelhaft mit unbedingter Auktorität über dieser. Die theologische Spekulation soll und will ja wesentlich nichts anderes, als den dem Frommen unmittelbar gewissen Gehalt seines unmittelbaren frommen Bewußtseins, d. i. den Gehalt seines Gottesgefühls, aus welchem sein Gottesgedanke sich erhebt, nach seiner specifischen Bestimmtheit in begriffsmäßiger Form ausdrücken. An diesem Gehalt selbst, den sie nicht zu erzeugen, sondern nur denkend zu verarbeiten hat, will sie nichts ändern, und der Fromme müßte aufgehört haben, der Wahrheit seines specifischen Gottesgefühls unmittelbar gewiß, d. h. eben fromm, zu sein, wenn er ihr dieß gestatten könnte. Nur schlechthin durchsichtig für jenen Gehalt soll und will die theologische Spekulation die Form des frommen Bewußtseins machen. Sie findet daher nothwendig darin ihre Probe, daß in ihren Ergebnissen der Grundstoff, auf welchen sie zurückging, das eigenthümlich bestimmte fromme Gefühl, sich selbst genau wiedererkennt, aber so,

daß dieses unmittelbare Gefühl sich nun zugleich klar über sich selbst verständigt findet. Die religiösen Vorstellungen, mit denen das fromme Gefühl sich von vornherein umgeben fand, namentlich in der frommen Gemeinschaft, welcher es angehört*), sie können gar wohl unter den Händen der theologischen Spekulation zerbrochen und zugrunde gegangen sein, ohne daß dieß schon an und für sich wider diese zeugte; aber das specifische fromme Gefühl, aus welchem diese religiösen Vorstellungen selbst erst hervorgewachsen sind, muß unter dem spekulativen Proceß unversehrt geblieben sein, und durch denselben vielmehr nur unbeengten Raum erhalten haben, um völlig frei aufzuathmen und in unverkümmerter Selbstgewißheit sich in seiner ganzen unversieglichen Fülle zu ergießen. Tritt der entgegengesetzte Fall ein, so ist dieß für den spekulativen Theologen schon für sich allein Beweises genug, daß ihm seine spekulative Arbeit mißglückt ist, und er steht nicht an, sie augenblicklich wieder zu zertrümmern, so viel saure Mühe sie ihn auch gekostet haben mag**). Er kann durch keine Spekulation an der Wahrheit seiner Frömmigkeit irre werden, aber auch durch diese nicht an der Spekulation. Nur an seiner Spekulation wird er in dem unterstellten Falle irre werden. Es muß sich bei ihm in sein spekulatives Verfahren ein Fehler eingeschlichen haben, nicht aber erscheint ihm die Aufgabe, mit der er sich beschäftigte, als an sich unlösbar für die Spekulation. Denn bei seiner täglichen unmittelbaren Erfahrung von der vollen inneren Harmonie und Einheit seines eigenthümlich bestimmten (specifischen) Gottesgefühls muß er dieses schlechterdings für dazu qualifizirt halten, sich in den reinen Begriff übersetzen zu lassen; er muß unbedingt daran festhalten, daß der Gehalt desselben, ohne alterirt zu werden, in streng begriffsmäßiger Form wiedergegeben werden

---

*) Dieses bereits mit solchen Vorstellungen erfüllte fromme Bewußtsein ist es, was Jul. Müller (Sünde, I., S. 15) unter dem „christlich frommen Bewußtsein" versteht. S. oben §. 6, Anm. 2.

**) Müller (a. a. O., I., S. 9) darf mit vollem Grunde überzeugt sein, „daß ich eher aller spekulativen Methode den Rücken kehren, ja nichts wissen wollen würde über den Katechismus hinaus, als einer Methode trauen, die mir in ihren Resultaten den persönlichen Gott, das Du unserer Gebete entrisse." Nur würde ich nicht die Spekulation selbst entgelten lassen, was lediglich meiner schlechten Handhabung der spekulativen Methode zur Last fiele.

könne*). Er sucht also den Fehler auf in seinem spekulativen Verfahren, und selbst wenn es ihm nicht gelänge, ihn zu entdecken, so würde er sich gleichwohl von seinem Vorhandensein zweifellos überzeugt halten. Allein ungeachtet dieser souveränen Auktorität der Frömmigkeit über die theologische Spekulation muß nichts desto weniger unerbittlich darauf bestanden werden, daß die spekulative Operation selbst sich schlechthin unabhängig erhalte von der Einwirkung des frommen Gefühls oder vollends der frommen Vorstellung. So lange sie sich noch vollzieht und bevor sie vollständig abgeschlossen ist, darf schlechterdings nicht schon hinübergeschielt werden auf das fromme Gefühl und seine Aussagen, um jene Probe, die wir unbedingt fordern, vorläufig schon in Ansehung einzelner Punkte zu machen. Bei einem solchen Verfahren (und es ist allerdings leider das gewöhnliche) kann es unmöglich zu strenger, d. h. wirklicher, Spekulation kommen, und überhaupt nur zu Halbheiten (die immer übel nur ärger machen,) und zwar nach beiden Seiten hin. Vgl. oben §. 2, Anm. 4, §. 4, Anm. 2.

§. 8. Die spekulative Theologie ist für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene, unbeschadet der Einheit der spekulativen Methode, die überall mit unerbittlicher Strenge zu handhaben ist; denn bei jeder ist der Ausgangspunkt des Spekulirens ein wesentlich verschiedener, ein specifisch bestimmtes Gottesgefühl. Es gibt also namentlich auch eine eigenthümliche christliche spekulative Theologie, und sie allein kann sich wirkliches Gelingen versprechen, da die christliche Frömmigkeit die einzige ist, die wirklich und erfolgreich in der Richtung, sich zu normalisiren, begriffen ist. Eben deßhalb aber, weil auch sie die volle Normalität nur durch ganz allmälige Annäherung erreicht, kann auch der christlichen theologischen Spekulation die Lösung ihrer Aufgabe nur ganz successive, über eine lange Stufenreihe von bloßen Annäherungen hinweg, gelingen, und vollständig nicht, bevor nicht die christliche

---

*) Unsere Voraussetzung ist nämlich hier überall eine solche besondere Stufe der Frömmigkeit, die noch nicht in den Proceß ihrer inneren Wiederauflösung eingetreten ist, sei es nun objektiv in der religiösen Gemeinschaft, oder subjektiv in dem Individuum, welches letztere übrigens in diesem Falle gar nicht auf den Gedanken kommen kann, theologisch zu spekuliren.

Frömmigkeit die völlige Normalität erreicht hat. Innerhalb des Christenthums aber muß wieder für jede der Sonderkirchen, in welche die Christenheit auseinander gegangen ist, die spekulative Theologie eine wesentlich verschiedene sein, da wir ja voraussetzen müssen, daß die konfessionellen Trennungen ursächlich auf specifischen Modifikationen des gemeinsamen christlich-frommen Bewußtseins beruhen*). So muß es denn nun auch eine eigenthümliche evangelisch-christliche spekulative Theologie geben. Ja, ganz vorzugsweise eben als diese werden wir die christliche spekulative Theologie zu suchen haben. Denn je strenger das fromme Bewußtsein des Individuums grundsätzlich an den von seiner Kirchengemeinschaft objektiv festgestellten begrifflichen Ausdruck desselben, d. h. an das Dogma, gebunden ist, und je aufrichtiger es sich an das Dogma bindet, desto weniger ist für eine spekulative Theologie Spielraum vorhanden, und desto weniger tritt auch ein Bedürfniß derselben ein. Daher ist eine christliche spekulative Theologie, in bestimmter Scheidung von der (ihrem Begriff nach durchaus kirchlichen) Dogmatik und mit wirklicher Selbständigkeit ihr gegenüber, genau zu reden, erst in der protestantischen Kirche zum Vorschein gekommen, und eben daher findet sie auch nur in dieser einen Boden, auf dem sie wirklich gedeihen kann. Aber auch in der evangelischen Kirche hat sie doch erst ziemlich spät entstehen können. So lange nämlich das kirchliche Dogma in der bestimmten Kirchengemeinschaft das religiöse Denken wirklich befriedigt, und so lange man in ihm dasjenige wirklich findet, was zu sein es Anspruch macht, einen vollendeten gedankenmäßigen oder begrifflichen Ausdruck des frommen Gefühls in der specifischen Bestimmtheit, in der es das eben dieser Kirche ist: so lange besitzt man in dem wissenschaftlichen Inbegriff der kirchlichen Dogmen, oder in dem kirchlichen Dogmensystem, mit Einem Worte in der Dogmatik selbst bereits die spekulative Theologie, die man etwa bedürfen möchte. Erst wenn die Dogmen und die Dogmatik der Kirche die denkenden Kirchenglieder wissenschaftlich nicht mehr befriedigen, — was allemal ein Symptom davon ist, daß die betreffende Kirche bereits in den Prozeß ihrer Wiederauflösung durch eine Metamorphose eingetreten ist, — regt

*) Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums, §. 36.

sich das Bedürfniß einer spekulativen Theologie neben der Dogmatik. Da nun aber eine spekulative Theologie eben gar nicht anders sichtbar wird als neben einer Dogmatik und im Unterschiede von ihr: so ist ihre Erscheinung immer ein Anzeichen davon, daß die Kirche, der sie angehört, in ihrer Wiederauflösung begriffen ist. Je mehr überhaupt an der christlichen Frömmigkeit die kirchliche Bestimmtheit zurücktritt, und je mehr die Kirche sich allmälig wieder auflöst: desto höher muß die Bedeutung der spekulativen Theologie steigen, und desto mehr muß sie sich in den Vordergrund stellen vor den übrigen theologischen Disciplinen.

§. 9. Hieraus (§. 8.) folgt, daß die spekulative Theologie an die Dogmen ihrer Kirche nicht gebunden ist. Mit ihnen weiß sie sich ebenbürtig, ja sie kennt es gerade als eine ausdrückliche Seite an ihrer Aufgabe, dieselben weiter bilden zu helfen. Da ihr Bedürfniß wesentlich eben mit daher entspringt, daß das Denken in diesen Dogmen keinen befriedigenden begrifflichen Ausdruck für das specifische religiöse Grundgefühl der betreffenden Kirche mehr findet, so müssen ihre Sätze, wenn sie werthvoll sein sollen, mit denselben relativ auseinander gehn. Die spekulative Theologie muß, ihrem Begriff zufolge, heterodox sein; aber freilich heterodox in dem guten Sinne, wie Schleiermacher*) ihn so trefflich entwickelt hat. Die Abweichung der Lehrsätze der spekulativen Theologie von den kirchlichen Dogmen darf nämlich nur darin bestehen, daß diese in jenen ihre wahre Vollendung finden, und eben nur hierdurch über sich selbst hinausgeführt und aufgelöst werden. Das eigenthümliche fromme Grundgefühl muß in jenen dasjenige wirklich gedankenmäßige Wort erkennen, welches es anfangs in diesem zu besitzen meinte, nachdem es sich aber hierüber enttäuscht hatte, zunächst vergeblich suchte, — das Wort, in welchem es seine reine und ganze wirklich begriffliche Darstellung findet, und durch welches es nun auch sich selbst erst wahrhaft versteht. Allein freilich, indem es so sich ganz verstehen lernt, wird es zugleich inne, daß es sich bisher noch nicht ganz und noch nicht völlig richtig verstanden hat, daß es an sich etwas relativ anderes ist als wofür es sich selbst hielt, — daß der eigenthümlich neue geschichtliche Impuls in der Entwicke-

*) Kurze Darstell. d. theol. Studiums, §. 203—208.

lung des Reichs des Erlösers, durch den es ursprünglich entzündet wurde, unmittelbar noch nicht seine volle Kraft hat entfalten können, und deßhalb auch der neuen Gemeinschaft, die sich aus den von ihm Getroffenen sammelte, noch nicht genau diejenige Richtung zu geben vermocht hat, die an sich in ihm angelegt war. Und so wird die betreffende Kirche, indem sie durch die spekulative Theologie wahrhaft zu sich selbst kommt, eben damit unmittelbar zugleich über sich selbst hinausgetrieben. Ihr eigenthümliches frommes Grundgefühl, indem es sich selbst im Spiegel seiner reinen und vollen Idee anschaut, entpuppt sich zu einer eigenthümlich neuen Bildung, und erbaut sich als seine Wirklichkeit eine neue Welt an der Stelle seiner bisherigen, die ihm nunmehr fremd geworden ist. Da keine besondere christliche Kirche sich selbst für die letzte halten darf, und die Kirche überhaupt nicht die wahrhaft entsprechende und die definitive Form der christlichen Gemeinschaft ist: so gehört gerade auch dieses, daß die Entwicklung einer Kirche als solche zugleich ihre allmälige Wiederauflösung ist, wesentlich mit zur Normalität ihres Zustandes.

§. 10. Dagegen steht die heilige Schrift der spekulativen Theologie, wenigstens als der evangelischen, mit der ihr eigenthümlichen Auktorität gegenüber. Auch für sie, wie für alle theologische Gedankenbildung überhaupt, ist die Bibel (unmittelbar das N. T., mittelbar aber auch das A. T.,) als die Urkunde über die göttliche Offenbarung, und damit zugleich der historisch authentische Ausdruck des ursprünglichen christlichen Bewußtseins in seiner Reinheit und Fülle, der unabweisliche Kanon. Mit ihr darf sie in ihren Resultaten nie in wirkliche Disharmonie gerathen. Natürlich darf jedoch der nothwendige Unterschied zwischen der in der Bibel herrschenden, bloß vorstellungsmäßigen und der in der spekulativen Theologie allein statthaften streng begriffsmäßigen Fassung des Ausdrucks für das christlich fromme Bewußtsein nicht etwa schon an und für sich als ein Widerspruch betrachtet werden. Und eben so kann dasjenige in der Bibel, was schon wissenschaftliche Fassung des ursprünglich nichtwissenschaftlichen religiösen Bewußtseinsgehalts, also schon Theologie ist, nicht auch als für die spekulative Theologie (sowie für die Theologie überhaupt) maßgebend angesehen werden. Wo sich nun ein wirklicher Dissensus der spekulativen

Theologie mit der heiligen Schrift ergibt, da hat jene ohne weiteres den Irrthum auf ihrer Seite zu suchen und zweifellos über ihr Werk, als ein verunglücktes, den Stab zu brechen. Sie muß fehlerhaft spekulirt haben, sonst wäre ein solcher Widerspruch nicht möglich. Ja überdieß muß die spekulative Theologie sich auch noch auf positive Weise an der heiligen Schrift bewähren, nämlich dadurch, daß mittelst des von ihr dargebotenen Begriffssystems ein volleres und ädaquateres (denn auch nach dieser Seite hin ist die theologische Aufgabe ja nur vermöge einer allmäligen Annäherung lösbar,) Verständniß der in der Bibel beurkundeten göttlichen Offenbarung, d. i. näher Offenbarungsgeschichte, eröffnet wird, im Vergleich mit demjenigen, welches mittelst des bisherigen Begriffsapparats erreicht werden konnte. Allein wenn die spekulative Theologie so mit aller Aufrichtigkeit sich dem wohlverstandenen Urtheile der heil. Schrift unbedingt unterwirft: so muß von ihr nichts desto weniger unerbittlich gefordert werden, daß sie sich unter der spekulativen Operation selbst noch völlig frei erhalte von dem Einfluß ihrer Auktorität, und nicht schon bei der Gestaltung ihrer einzelnen Lehrsätze ihr Verfahren durch den Seitenblick auf die Bibel mitbestimmen lasse und durch die Absicht, oder auch nur den Wunsch, bei einem Resultat anzulangen, das mit der biblischen Lehre übereinstimmt. Nein, bei ihrer Arbeit und Konstruktion selbst darf sie schlechterdings nichts sonst berücksichtigen als die Forderungen des Denkens und der spekulativen Methode und von keiner anderen Auktorität wissen als von der der Logik und der Dialektik. Hat sie nun aber ihr Geschäft in solcher Selbständigkeit beendet, dann tritt sie, ihrer Schwachheit und Fehlbarkeit sich wohl bewußt, mit ihrem fertigen Werk vor den Richterstuhl der Bibel, und erwartet ihr unbestochenes Urtheil über das Einzelne und Ganze ihrer Leistung, sich zum voraus aufrichtig demselben unterwerfend.

Anm. Die theologische Auktorität der h. Schrift betreffend, hat der Verf. seine Ueberzeugungen in seiner Schrift: Zur Dogmatik (Gotha 1863,) so ausführlich dargelegt, daß hier die Verweisung auf dieselbe hinreicht.

§. 11. Die spekulative Theologie, wie wir ihren Begriff auseinandergesetzt haben, hat allerdings einen sehr individuellen

Charakter. Ihr Ausgangspunkt ist das fromme — in unserem Fall sofort näher das evangelisch-christlich fromme — Bewußtsein des spekulirenden Individuums. Und dazu kommt überdieß noch, daß ihr auch insofern schon von ihrer Geburt her unvermeidlich eine mehr individuelle Art anhaftet, als sie ja, wie es sich uns bereits ergeben, ein relatives Aufgelöstsein der Kirche zur Voraussetzung ihrer Entstehung hat. Allein dies ist nur die eine Seite an der Sache. Auf der andern Seite tritt doch an der theologischen Spekulation dieser bloß individuelle Charakter auch wieder entschieden zurück. Einmal schon dadurch, daß sie sich ja ausdrücklich durch die heilige Schrift normirt und zu der Kirchenlehre in ein bestimmtes Verhältniß setzt, in der Art, daß sie selbst an ihr gemessen sein will, sofern sie sich nämlich nur für die wirklich deutliche Aussprache ebendesselben Worts gibt, welches diese ihr nur halbvernehmlich hervorzubringen scheint. Für's andere aber auch insofern, als sie nothwendig ein solches individuelles frommes Bewußtsein voraussetzt, in welchem sich das jedesmalige religiöse und kirchliche Gemeinbewußtsein bestimmt reflektirt. Wir sagen: nothwendig. Denn participirte der theologisch Spekulirende nicht wirklich an dem allgemeinen geistigen und namentlich wissenschaftlichen Bewußtsein seiner Zeit und seines besonderen geschichtlichen Lebenskreises, so könnte in ihm gar kein Bedürfniß zu spekuliren entstehn, — wäre aber der so auch ihn beseelende Gemeingeist in ihm nicht gerade vorwiegend religiös gestimmt, so könnte er sich nicht dem theologischen Spekuliren zuwenden, sondern es würde ihn nach der Seite der philosophischen Spekulation hinziehen. Deßhalb wird denn auch jede theologische Spekulation in demselben Maße, in welchem sie gelungen ist, den Erfolg haben, daß ihre Ergebnisse allmälig (und wahrscheinlich nur sehr allmälig,) in die allgemeine Ueberzeugung der religiösen Gemeinschaft übergehn, welcher sie angehört.

Anm. Liegt die Sache so, so kann man nicht ohne die peinliche Sorge, daß man sich dem Schein der Unbescheidenheit, ja der Anmaßung aussetze, mit einem Versuch theologischer Spekulation hervortreten, und beinahe möchte man wünschen, lieber dem Verdacht der Leichtfertigkeit zu verfallen, daß man nicht wisse, was man damit thue, und welchen Anspruch man damit indirekt erhebe. Es bleibt hier

nichts übrig als die ehrliche Versicherung, daß man sich wohl bewußt sei, eben nur einen ganz elementarischen Versuch an die Oeffentlichkeit zu bringen, und mithin selbstverständlich in demselben Maße, in welchem man das Unzulängliche desselben erkenne, dem Anspruch auf die Befähigung zu ihm in der eben besprochenen Beziehung entsage. Was die Besseren leider bisher unterlassen haben, daran darf ja wohl auch einmal ein Schwacher Hand anlegen, um jene herauszufordern, daß sie zum gemeinen Besten in der Weise von Meistern leisten wollen, was er mehr nur versuchen als vollbringen konnte.

§. 12. In dem Systeme der theologischen Disciplinen nimmt die spekulative Theologie (das Haupt) die erste Stelle ein (als erster Haupttheil). Auf sie folgt sodann (als zweiter Haupttheil) die historische Theologie, die Hauptmasse des ganzen Körpers (der Rumpf, gleichsam das vegetative System,), und zuletzt schließt sich noch (als dritter Haupttheil) die praktische Theologie (Hände und Füße) an. Die spekulative Theologie muß im System den beiden anderen Haupttheilen deßhalb voranstehen, weil sie für beide die Voraussetzung bildet. Von der praktischen Theologie ist dieß besonders einleuchtend. Denn ihre wesentliche Aufgabe besteht ja darin, die Formel aufzustellen für eine solche Behandlung des in der Gegenwart gegebenen Zustands der Kirche, vermöge welcher diese von ihm aus in stätigem Fortschritt demjenigen Zustande angenähert werden kann, auf welchen als ihre Vollendung ihre gesammte Entwickelung hinstrebt; diese Aufgabe kann sie aber nicht lösen, wofern sie nicht einerseits den eigenthümlichen Entwickelungsstand der Kirche im gegenwärtigen Moment richtig versteht, und andererseits eine klare Anschauung von dem letztlich zu erstrebenden Zustande derselben besitzt, — welches beides aber nicht möglich ist ohne den wirklichen Begriff der christlichen Kirche und ihres Verhältnisses zum Christenthum, der nun einmal nur auf spekulativem Wege gefunden werden kann. Ohne diesen Begriff läßt sich aber überhaupt die ganze geschichtliche Erscheinung des Christenthums nicht wahrhaft verstehen, und so setzt denn also auch die historische Theologie die spekulative bestimmt voraus. Natürlich ist es aber dabei nicht etwa unsere Meinung, daß auch das theologische Studium mit der spekulativen Theologie anzufangen habe.

Anm. Eine spekulative Theologie in dem entwickelten Sinne ist unserer Ueberzeugung nach ein unüberhebliches Bedürfniß der Kirche, und gerade auf dem gegenwärtigen Punkte ihrer Entwickelung ein äußerst dringendes. Wir haben es ja schon gesagt, daß die Spekulation ein inneres und unveräußerliches Bedürfniß des Menschen und mithin auch des Christen ist, und somit auch ein Bedürfniß der Frömmigkeit überhaupt und der christlichen insbesondere. Der fromme Christ weiß selbst recht gut, daß die unmittelbare Form seines frommen Bewußtseins ihm den Inhalt desselben theilweise verhüllt, und je höher er von diesem hält, desto mehr liegt ihm daran, alle Schleier von ihm abzuheben. Er weiß auch, daß das bloß reflektirende Denken für sich allein mit diesem Werke durchaus noch nicht vollständig zum Ziel kommt, und daß seine Vollendung nur der Spekulation gelingen kann. Noch unmittelbarer leuchtet aber das Bedürfniß einer spekulativen Theologie bei dem Hinblick auf das Verhältniß der Kirche zu den übrigen Lebensgebieten ein. Die außerkirchliche Wissenschaft spekulirt nun einmal thatsächlich, ohne dazu vorher die Erlaubniß der Kirche einzuholen. Sie geht dabei — auch innerhalb der Christenheit — keineswegs immer von dem christlichfrommen oder auch nur überhaupt von dem frommen Bewußtsein aus, als philosophische namentlich grundsätzlich nicht. So kann es denn nicht fehlen, daß sie in die vielfältigsten Konflikte mit dem christlich frommen Bewußtsein geräth, besonders als Philosophie. Was soll nun ihr gegenüber die christliche Frömmigkeit thun? Soll sie diese Widersprüche der Philosophie gegen das, was ihr das Gewisseste und zugleich das Heiligste ist, ignoriren, und grundsätzlich von der Philosophie nichts wissen wollen? Dieß müßte ihr als Feigheit ausgelegt werden, und könnte ihr überdieß auch gar nicht einmal gelingen, so lange sie nun doch noch eine Theologie haben will, die gar nichts ist in der Isolirung von der jedesmaligen allgemeinen Wissenschaft und Bildung; denn sie ist etwas nur sofern sie wirkliche Wissenschaft ist. Inmitten dieser allgemeinen Bildung und Wissenschaft steht ja überhaupt die Kirche unvermeidlich, und alle die Fragen und Probleme, welche jene beschäftigen, treten daher auch an alle wissenschaftlich gebildeten Kirchenglieder heran, und nöthigen sie, eine Beantwortung und Lösung derselben von dem Standpunkte ihres christlich frommen Bewußtseins aus zu suchen. Genug, die Kirche muß sich mit der jeweiligen nichtkirchlichen Wissenschaft, vor allem mit der jeweiligen Philosophie, in der alle übrigen s. g. weltlichen Disciplinen sich vereinigen, klar aus-

einanderſetzen, wenn anders ſie innerhalb ihrer eigenen Sphäre eine gedeihliche Exiſtenz führen will. Dieß kann ſie aber nur mittelſt eines ſtreng wiſſenſchaftlichen Verfahrens, und der Philoſophie insbeſondere gegenüber nur mittelſt der Anwendung des dieſer ſelbſt eigenen Verfahrens, d. h. des Spekulirens, aber des Spekulirens von ihrem eigenen Standorte, dem des chriſtlich frommen Bewußtſeins, aus. Nur wenn die chriſtliche Frömmigkeit ſich hierzu entſchließt, läßt ſich zwiſchen ihr und der Philoſophie, wenn auch freilich nicht ſofort Einhelligkeit, aber doch wenigſtens ein gegenſeitiges Verſtändniß erreichen und ein klares Verhältniß herſtellen, ſowie diejenige gegenſeitige Anerkennung, die beide einander ſchuldig ſind. Noch nie iſt es einer Zeit ſo nahe gelegt geweſen, ſich der Unentbehrlichkeit einer ſpekulativen Theologie bewußt zu werden, wie der unſrigen. Ein großer Theil von den ſchweren Nothſtänden, welche heute zu Tage die chriſtliche Frömmigkeit drücken, und zwar gerade auch mit von den in ihren Wirkungen am weiteſten greifenden, rührt lediglich daher, daß unſere Kirche nicht rechtzeitig darauf bedacht geweſen iſt, ſich mit einer ſpekulativen Theologie auszurüſten. Es gab allerdings eine Zeit, da die Philoſophie, ſo wie die weltliche, d. h. die nichtkirchliche Wiſſenſchaft überhaupt, und die Kirchenlehre mit denſelben Begriffsgrößen rechneten, da beide bei ihrer Gedankenbildung ſich deſſelben Alphabets von Begriffen bedienten, und ebendeßhalb auch gegenſeitig ſich unmittelbar verſtanden; aber dieſe Zeit iſt für uns Deutſche ſeit mehr als einem Jahrhundert vorüber. Wie das Geſchäft der Philoſophie überhaupt weſentlich darin beſteht, fortwährend an der Ausbildung und Vervollkommnung der in der Wiſſenſchaft je und je kurſirenden Begriffe zu arbeiten, jeden einzelnen von ihnen immer vollſtändiger in ſich ſelbſt zu beſtimmen, und vermöge der immer erſchöpfenderen Beziehung aller auf einander alle einzelnen dialektiſch mit ſolcher Genauigkeit auszufeilen, daß ſie aufs innigſte mit einander zuſammengehn und ſich zur durchgreifenden Einheit eines Syſtems zuſammenſchließen: ſo hat auch ſeit der Entſtehung der eigentlich ſo zu nennenden modernen Philoſophie in den philoſophiſchen Schulen nach dieſer Seite hin eine rege Thätigkeit geherrſcht, durch die das geſammte Begriffsalphabet mehr als einmal eine durchgreifende Umbildung erfahren hat. Dieß aber natürlich vom rein philoſophiſchen Geſichtspunkte aus, alſo unabhängig von den Intereſſen des chriſtlich frommen Bewußtſeins und ohne Mitberückſichtigung derſelben. Es wäre nun der Beruf der kirchlichen Wiſſenſchaft, d. h.

der Theologie gewesen, auch ihrerseits sich mit gleichem Eifer derselben Arbeit von *ihrem* eigenthümlichen Standpunkt aus zu unterziehen, d. i. von dem Standpunkt des christlich frommen Bewußtseins aus. Allein dieß dünkte sie zu unbequem, und sie hat es leider gänzlich verabsäumt. So ist es denn gekommen, daß ihr Begriffsapparat, den sie noch von früherer Zeit her besitzt, in den übrigen Wissenschaften zum guten Theil antiquirt ist und außer Kurs gesetzt, so daß, wenn sie ihre kirchlich herkömmliche Sprache redet, sie den weltlich wissenschaftlich Gebildeten undeutsch ist, wenn sie aber den Versuch machen will, sich mit diesen in ihrer eigenen Zunge zu verständigen, ihr dazu die geeigneten Begriffselemente fehlen. Denn ein aus dem Element des heutigen Denkens gebildetes ihr eigenthümliches, also *theologisches*, d. h. ein für den gedankenmäßigen Ausdruck des *christlich frommen* Bewußtseins *specifisch* zugerichtetes Alphabet von Begriffen besitzt sie nicht. So bleibt ihr denn nur die Alternative offen, entweder ohne jeden Apparat von wirklich durchgebildeten Begriffen naturalistisch zu radbrechen, oder dasjenige System von Begriffen, welches die Philosophie sich rein aus ihrem eigenen Gesichtspunkt zurechtgemacht, für die wissenschaftliche Mittheilung zum Gebrauch zu adoptiren. Im letzteren Falle kann sie einerseits nicht wirklich rein, klar und verständlich aussprechen, was sie zu sagen hat, weil die logische Form, in welche sie den Gehalt ihres Bewußtseins kleidet, ihr nicht natürlich, jenem genau zupassend, zugewachsen ist, und muß sie sich andererseits, da sie mit Begriffen rechnet, die an sich selbst einen anderen Gehalt haben, als den, welchen sie mittelst derselben zum Ausdruck bringen will, in ihren Aussagen verwickeln; der nichtkirchlichen Wissenschaft aber hat sie, sofern sie mit ihr wirklich disharmonirt, eben damit unabwendlich den Sieg in die Hände gegeben, indem sie ja *ihre* Prämissen adoptirt, um gegen sie zu argumentiren. Im ersteren Falle aber sinkt sie natürlich in der Achtung der wissenschaftlichen Gemeinde je länger desto tiefer. Die dermalige Philosophie besitzt ein Netz von (vergleichungsweise) in sich selbst fertigen und unter sich streng systematisch verknüpften Begriffen, und da die gegenwärtige Theologie eines ähnlichen gänzlich entbehrt, so fängt jene ohne Schwierigkeit die besten Köpfe, die klar und deutlich denken wollen, für sich ein, wofern nicht bei ihnen andere, tiefer liegende Interessen das des Denkens überwiegen.

§. 13. Die spekulative Theologie besteht aus zwei Haupttheilen: der *Theologie* (im engeren Sinne) und der *Kosmologie*, welche

letztere wieder in zwei Untertheile zerfällt: die Physik und die Ethik. Mit dem Abschluß der letzteren in sich selbst schließt sich zugleich das ganze System der spekulativen Theologie, nach Vollendung des Kreislaufs der Spekulation, in sich ab. Indem die Ethik so die Schlußabtheilung des ganzen theologisch spekulativen Systems bildet, so ist der Zugang zu ihr (zur Auffindung ihrer Aufgabe und zu der behufs der Lösung dieser zu unternehmenden Konstruktion) nur durch die ihr voraufgehenden Atheilungen der spekulativen Theologie hindurch möglich. Da wir uns aber hinsichtlich dieser Partieen des Systems nicht auf eine anderweite Darstellung zurückbeziehen können, so sind wir genöthigt, zum Behuf der Grundlegung für die Ethik vorausgängig die Theologie und die Physik ihren wesentlichen Grundzügen nach durch spekulative Konstruktion zu verzeichnen. Erst vermöge ihrer Konstruktion können wir auf dem Wege strenger Ableitung den Begriff des Moralischen sicher überkommen, dessen wissenschaftliche Entwickelung eben die Ethik ist.

Anm. 1. Was im §. über die Gliederung der spekulativen Theologie gesagt ist, ist natürlich nur Referat aus der letzteren. Unsere folgende Darstellung derselben wird es rechtfertigen.

Anm. 2. Natürlich gilt auch speciell von der spekulativen theologischen Ethik in Ansehung ihres Verhältnisses zur heiligen Schrift alles das, was oben §. 10 in dieser Hinsicht von der spekulativen Theologie überhaupt gesagt worden ist. Namentlich kann auch ihr nicht auferlegt werden, daß sie ihre einzelnen Sätze mit ihnen speciell entsprechenden einzelnen Schriftaussagen belege: ein Verfahren, das sich der Natur der Bibel zufolge auch gar nicht mit einiger Vollständigkeit durchführen läßt*). Am ersten hat in der Ethik ein unmittelbarer Gebrauch der Bibel noch in der Pflichtenlehre seinen Ort, und zwar in ihrem speciellen Theile.

§. 14. Mit der vorhin erörterten Unterscheidung zwischen der theologischen und der philosophischen Spekulation ist von selbst auch der Unterschied zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik, sofern nämlich beide spekulative sind, bestimmt. Sie unterscheiden sich von einander und verhalten sich zu einander

---

*) Vgl. Schott, Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit, II., S. 400 ff.

genau so wie jene. So bestimmt aber die theologische Ethik und die philosophische aus einander treten, so wenig bilden die christliche Ethik und die philosophische an sich einen Gegensatz. Innerhalb der christlichen Welt muß vielmehr auch die philosophische Ethik, wie die Philosophie überhaupt, wesentlich eine christliche sein*), und ist es auch, vermöge einer unverbrüchlichen geschichtlichen Nothwendigkeit, thatsächlich allezeit gewesen**). Freilich zu verschiedenen Zeiten und in ihren verschiedenen Entwickelungen in sehr verschiedenem Grade. Ein relativer Gegensatz zwischen der philosophischen Ethik und der ihr gleichzeitigen christlichen Lehre, ja dem Christenthum überhaupt kann daher sehr wohl eintreten, oder vielmehr er ist in demselben Verhältniß unvermeidlich, in welchem die Menschheit noch nicht schlechthin durchdrungen ist vom Christenthum; er läßt aber immer auf eine noch vorhandene Unvollkommenheit schließen. Und zwar auf eine Unvollkommenheit beider, nicht bloß der Philosophie, sondern auch der christlichen Frömmigkeit. Denn wenn gleich in diesem Falle die christliche Lehre sich, an sich betrachtet, im Besitz der richtigen Resultate befinden mag, so besitzt sie diese dann doch, da ihr die wirkliche Wissenschaft fehlt, nur als noch nicht vollständig verstandene und mithin überhaupt nicht vollkommen. Folgeweise participirt aber in diesem Falle auch die theologische Ethik an jener Unvollkommenheit. So lange das moralische Bewußtsein des Christen, wie es in der kirchlichen Gemeinschaft, deren Glied er ist, eigenthümlich bestimmt ist, sich in der philosophischen Konstruktion des Moralischen, die in seinem Kreise in Geltung steht, noch nicht genau wiedererkennt, ist eine theologische Sittenlehre neben der philosophischen Bedürfniß. Dieß will aber der Sache nach sagen: so lange in der Christenheit die allgemeine moralische Gemeinschaft und die Kirche noch irgendwie auseinander fallen. Je mehr beide, die philosophische Ethik und die theologische, sich ihrer Vollendung, jede in ihrer Art, annähern, desto mehr fallen sie materialiter zusammen. Denkt man beide als schlechthin vollendet, so decken sie sich materialiter schlechthin, und unterscheiden sich nur noch

*) Vgl. Fichte, Staatslehre (S. W., IV.,), S. 544. Grundzüge des gegenw. Zeitalters, (S. W., VII.,) S. 213.

**) Vgl. Martensen, Moralphilosophie, S. XII f.

formaliter, — nämlich zwar nicht durch ihre Methode an sich, wohl aber durch die Ordnung, in welcher sie sich (nach Einer und derselben Methode) wissenschaftlich konstruiren.

Anm. Was der §. hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der philosophischen und der theologischen Ethik ausführt, gilt natürlich nur sofern die letztere als die spekulative gedacht wird. Bei anderen Behandlungsweisen der theologischen Ethik, insbesondere bei der eigentlich traditionellen, wird sich das Verhältniß begreiflicherweise anders stellen. Dieß berührt uns indessen hier nicht. Es kann daher auch nicht unsere Aufgabe sein, das Verhältniß zwischen der theologischen Ethik nach ihrer hergebrachten Gestalt und der philosophischen Ethik klarzustellen. Daß dasselbe einer Klarstellung in hohem Grade bedarf, ist freilich nicht zu bestreiten. Man kann dieß leicht daran abnehmen, daß selbst ein Denker wie Schleiermacher außer Stande ist, es auf's Reine zu bringen. S. die Erörterung: Chr. Sitte, S. 24—30, und in den Beilagen S. 163—166. Auch bei dem Verbesserungsversuch von Reuter (in den Theoll. Studien und Kritiken, 1844, H. 3, S. 595—606,) kommt es keineswegs zu einer klaren Auseinandersetzung zwischen der theologischen (oder, wie er sie als hiermit gleichbedeutend auch nennt, der christlichen) und der philosophischen Ethik. Dabei muß vor allem dagegen Verwahrung eingelegt werden, daß man (wie selbst Schleiermacher thut, a. a. O., Beilagen, S. 163—166,) der philosophischen Sittenlehre die christliche gegenüberstelle. Daß innerhalb der Christenheit auch der philosophischen Ethik die Christlichkeit wesentlich eigne, muß entschieden behauptet werden*). Wir meinen nicht etwa bloß, daß auch sie christlich sein solle, sondern auch, daß sie es wirklich sei. Dieß freilich oft genug nicht in dem Maße, wie sie es wirklich sein sollte, aber immer in der Art, daß sie ohne das Christenthum schlechterdings nicht sein könnte, was sie ist, so wenig sie auch vielleicht darum wissen mag. Innerhalb der christlichen Welt gibt es kein Element des moralischen oder geistigen Lebens, welches nicht wesentlich mit ein Erzeugniß des Christenthums wäre, das nun einmal unläugbar das Grundprincip der geschichtlichen Entwickelung unserer ganzen christlichen Zeit ist. Grade in unseren Tagen kann gar nicht genugsam daran erinnert werden, daß das thatsächlich Christliche, und zwar

*) Palmer, Moral des Christenth., S. 17: „Auch die philosophische Moral ist nicht der christlichen, sondern nur der theologischen entgegengesetzt."

das wesentlich und specifisch Christliche, in allen Lebensgebieten weit über den engen Bezirk desjenigen hinausreicht, woran ausdrücklich die offizielle Etikette „christlich“ angebracht ist, oder was doch wenigstens dem jetzigen Geschlecht als christlich bewußt ist. Das Christliche steckt demjenigen Theil der Menschheit, den wir die Christenheit nennen, schon im Blut, — so wenig auch darum irgend einem Individuum derselben die Wiedergeburt erspart wird. Ueberdieß wäre das auch als philosophische in der That eine schlechte Ethik, welche die ungeheuren Thatsachen ignorirte, vermöge der Beziehung auf welche die Moralität eine christliche ist, und die ihnen in der wissenschaftlichen Konstruktion der moralischen Welt nicht dieselbe alles bedingende Stellung zutheilte, die sie in der geschichtlichen Entwickelung der moralischen Welt nun einmal (man mag die Augen dafür schließen, so viel man will,) unwiderruflich faktisch einnehmen, — wir meinen den Ausbruch der Sünde in der Welt und die Entfaltung ihrer zerstörenden Macht auf der einen Seite und den Eintritt des Gottmenschen Jesus in die Welt und die geschichtlichen erlösenden Wirkungen, die von ihm ausgehen, auf der anderen*). Auch die philosophische Moral muß ja doch, wenn sie sich nicht in leeren, d. h. eben durchaus unphilosophischen, Abstraktionen ergehen will, das moralische Leben, wie es das konkrete geschichtlich gewordene ist, zum wissenschaftlichen oder begrifflichen Verständniß bringen; die konkrete historische Gestalt des moralischen Zustands der Welt ist aber wenigstens für uns vor allem eben die durch das Christenthum gewordene, die christliche, wie die Weltgeschichte selbst seit Christo wesentlich eine christliche ist. Aber auch solange man (wie abermals Schleiermacher thut, a. a. O., S. 24—30,) bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der theologischen Ethik und der philosophischen „religiöses Bewußtsein“ und „Spekulation“ gegensätzlich koordinirt, ist nicht herauszukommen aus der Verwirrung. Das religiöse Bewußtsein hat seinen Gegensatz nicht an dem spekulativen, sondern an dem nichtreligiösen, und die Spekulation hat den ihrigen nicht an der Frömmigkeit, sondern an der empirischen Reflexion; zur Frömmigkeit verhalten sich vielmehr beide, die empirische Reflexion und die Spekulation, ganz auf die gleiche Weise. Die meisten theologischen Ethiker sind noch immer der Meinung, der Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Ethik liege darin, daß jene die allgemeine,

*) Vgl. Palmer, Die Moral des Christenthums, S. 17—19.

d. h. die abstrakt menschliche, diese die konkret und specifisch christliche, weil die auf Geschichte beruhende, sei. So namentlich auch Schmid*) und Wuttke**). Diese Ethiker dringen nämlich durchweg darauf, daß die großen Thatsachen, welche die Angeln der christlichen Weltanschauung bilden, die Sünde und die Erlösung in Christo, ihrer Natur nach für jede lediglich apriorische Konstruktion, also für jede Speculation unerreichbar seien. Und warum das? Im Grunde doch immer nur weil sie voraussetzen, daß es keine andere Nothwendigkeit gebe als eine Naturnothwendigkeit. Aller noch so zuversichtlichen Behauptungen des Gegentheils ungeachtet, können wir uns nicht davon überzeugen, daß aus dem specifisch christlichen Gottesgefühl (und um dieses handelt es sich ja hier überall,) nicht mit logischer Nothwendigkeit Sünde und Erlösung abfolgen sollten***).

§. 15. Hiernach stellt sich nun auch ein klares Verhältniß der theologischen Ethik als spekulativer zur Dogmatik heraus. Diese Ethik ist weit entfernt davon, der Dogmatik koordinirt parallel zu laufen; vielmehr gehören beide ganz verschiedenen Hauptformen der Theologie an. Denn die Dogmatik ist eine Disciplin der historischen Theologie. Dagegen wird es immer ein vergebliches Bemühen

*) Christliche Sittenlehre, S. 9—14.

**) Handbuch der christl. Sittenlehre, I., S. 15: „Der Gegensatz zwischen der philosophischen und der theologischen Sittenlehre ist an sich einfach und klar; für jene gilt nur, was sich rein aus dem an sich nothwendigen Gedanken mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; sie stellt das Sittliche als eine reine Offenbarung der Vernunft dar; die theologische dagegen faßt es als eine Offenbarung des Glaubens an den persönlichen Gott und an den geschichtlichen Christus, als Ausdruck des Gehorsams gegen den geoffenbarten Willen Gottes..... Während die philosophische Ethik nur die allgemeinen sittlichen Ideen entwickeln kann, nicht ihre Anwendung auf bestimmte geschichtlich gewordene Verhältnisse" u. s. w. S. 20: „Den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik können wir ..... nur als den einer spekulativen und einer nichtspekulativen wesentlich auf der Geschichte ruhenden fassen. Die philosophische Ethik weiß von Christo, von der Erlösung, ja auch von der Sünde als einer Wirklichkeit nichts, kann also überhaupt den vollen Begriff einer christlichen Sittenlehre nicht ausfüllen, obgleich sie in dem, was sie wirklich zu erfassen vermag, sehr christlich sein kann und soll." S. 21: „Die christliche Sittenlehre..... insofern sie auf Geschichte ruht."

***) Die Art, wie Palmer, a. a. O., S. 17—21, die philosophische und die theologische Ethik unterscheidet, begründet doch, wie auch der Verfasser selbst anerkennt, nur einen sehr relativen Unterschied zwischen beiden.

bleiben, die nichtspekulative theologische Ethik, die theologische Ethik nach dem hergebrachten Typus, sicher gegen die Dogmatik abzugrenzen, und ihr zu dieser eine klar gedachte Stellung anzuweisen. Man versucht dieß in der Art, daß man die beiden Disciplinen aus dem Gesichtspunkt einer Verschiedenheit ihrer Gegenstände unterscheiden will. Allein ihren Gegenstand haben sie mit einander gemein, wenn auch nicht in vollkommen gleichem Umfange. Die Dogmatik — davon legen ihr Name und die Geschichte unwidersprechlich Zeugniß ab, — ist die Wissenschaft von den Dogmen, und es gibt eine Dogmatik nur sofern es Dogmen gibt, d. h. kirchlich autorisirte Lehrsätze, — Lehrsätze, in welchen die Kirche selbst ihr eigenthümlich bestimmtes frommes Bewußtsein auf gemeingültige Weise in verstandesmäßiger Form ausgesprochen hat. Diese Dogmen, welche als vereinzelte entstanden sind und unmittelbar nur in solcher Vereinzelung vorliegen, in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, d. h. sie wissenschaftlich zur Einheit eines organisch in sich geschlossenen Dogmensystems zusammenzuarbeiten, dieß, und dieß allein, ist die Aufgabe der Dogmatik. Sie hat also ein geschichtlich entstandenes Objekt, das ihr empirisch vorgegeben ist, und so ist sie wesentlich eine historische Disciplin*). Die ihr obliegende wissenschaftliche Bearbeitung dieses ihres Objekts kann ihr zwar ohne die Mithülfe der Spekulation nicht gelingen; dieß heißt aber nur: sie hat eben eine spekulative Theologie zu ihrer Voraussetzung. Der Hülfe dieser bedarf sie unumgänglich, aber sie selbst ist nicht spekulative Theologie**). Durch diesen ihren Begriff bestimmt sich dann auch der Umfang ihres Gegenstandes. Alles, was die Kirche zum Gegenstande ihrer Dogmenbildung gemacht hat, ist unverrückbar auch Gegenstand der Dogmatik. Wird aber der Umfang ihrer Objekte nach diesem Kanon bemessen, so greift das Objekt der theologischen Ethik, wie man auch immer ihren Begriff bestimmen möge, unver-

---

*) Und zwar gehört sie derjenigen Unterabtheilung der historischen Theologie an, welche am passendsten als die thetische oder die positive zu bezeichnen sein dürfte, und die in ihr nach der biblischen (gewöhnlich die exegetische genannt) und der kirchenhistorischen (im weiteren Sinne des Worts) die dritte und letzte Stelle einzunehmen hat.

**) Eine „spekulative Dogmatik" ist daher ein ξυλοσίδηρον.

meidlich vielfältigst in den Kreis der Gegenstände der Dogmatik hinüber.

Anm. 1. Es leuchtet unmittelbar ein, daß diejenige theologische Ethik, deren Begriff und Aufgabe wir hier verzeichnet haben, nicht in Grenzstreitigkeiten mit der Dogmatik verwickelt werden kann. Dagegen ist es nicht abzusehn, wie die herkömmliche theologische Ethik diesen Grenzstreitigkeiten sollte entgehen können. Bei ihr wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Dogmatik und die Ethik einander parallel koordinirt seien. Bei dieser Voraussetzung ist es aber bisher noch nicht gelungen, die Gebiete der beiden Disciplinen irgend klar und scharf gegen einander abzugrenzen*), und die zahlreichen Versuche dazu haben nur herausgestellt, wie unklar die Vorstellungen sind, die unter uns über das Verhältniß zwischen beiden kursiren. Daher denn die Abneigung gegen ihre Sonderung immer wieder neu auflebt. Und in der That soll die Scheidung in jener hergebrachten Weise vollzogen werden, so muß man unbedenklich denjenigen Theologen Recht geben, die, wie unlängst wieder Sartorius**), gegen jede Trennung beider Disciplinen Verwahrung einlegen. Wie unmöglich es ist, diese von jener Voraussetzung aus genau und sicher zu bewerkstelligen, das kann man sich wieder an Schleiermachers***) Erörterung der Sache recht veranschaulichen. Weil er nun einmal keine andere Spekulation kennt als die philosophische, und aus sehr triftigen Gründen Theologie und Philosophie auseinander halten will, (ungeachtet er freilich im System der theologischen Disciplinen eine „philosophische Theologie" hat neben der historischen und der praktischen,) so kann auch er keine spekulative theologische Ethik haben. Und wenn er denn doch einen Unterschied zwischen der Dogmatik und der theologischen Ethik anerkennt, (ungeachtet nur in beschränktem Sinne †)),

---

*) Wuttke, Handb. d. chr. Sittenl., I., S. 9: „Die Scheidung der Moral von der Dogmatik .... ist schwierig und ohne Willkürlichkeit auch nicht vollständig durchzuführen; beide Wissenschaften greifen wie zwei einander schneidende Kreise in einander über, und haben unter allen Umständen einiges Gebiet gemeinsam." Vgl. auch Palmer, a. a. O., S. 24. 25. 27.

**) Die Lehre von der heiligen Liebe, Abth. II., Vorrede S. X—XVIII.

***) Die chr. Sitte, S. 12—24. Vgl. in den Beilagen S. 10. 160—163. S. auch Der christl. Glaube, 1. Ausg., I., S. 161 ff., und 2. Aufl., I., S. 156 f.

†) Der chr. Glaube, 1. Aufl., I., S. 1, bemerkt Schleiermacher von seiner Erklärung der „dogmatischen Theologie": „Die Erklärung ist für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft offenbar zu weit, indem sie auf die christliche Sittenlehre eben so anwendbar ist als auf die Glaubenslehre." Vgl.

so muß auch er denselben in dem Gegenstande der beiden Disciplinen suchen. Damit gelingt es nun aber Ein für alle Mal nicht, wenn anders die Dogmatik bleiben soll, was sie geschichtlich geworden ist und wohl auch bleiben wird, solange sie überhaupt besteht. Wenn Schleiermacher*) die Dogmatik die Frage beantworten läßt: „was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist?", die Ethik aber die andere Frage: „was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein oder durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist**)?", oder wenn er in der Dogmatik der Darstellung des christlichen Selbstbewußtseins „in seiner relativen" (was sehr weislich hinzugesetzt ist, aber auch schon wieder ein Schwanken in die Grenzbestimmung bringt,) „Ruhe", in der Ethik aber die der Darstellung eben desselben „in seiner relativen Bewegung" sieht***): so mag die Ethik, als die nachgeborene, zur Noth dazu können angehalten werden, sich mit dieser Gebietstheilung zufrieden zu geben; aber die Dogmatik wird gegen sie einen Rechtsstreit erheben wegen willkürlicher Schmälerung ihres wohlerwobenen Eigenthums. Und zwar mit bestem Fug. Denn solange sie noch den Namen Dogmatik führen darf, reichen auch ihre Rechtsansprüche eben so weit als es Dogmen gibt. Diese beschränken sich aber keineswegs auf den Kreis, der durch die Frage nach den Voraussetzungen des frommen Selbstbewußtseins gemessen wird, und auf diejenigen Momente, welche das fromme Bewußtsein in seiner Ruhe konstituiren, sondern auch von den Konsequenzen des frommen Selbstbewußtseins und den aus ihm hervorgehenden Bewegungen oder Aktionen sind gar viele in Dogmen ausgedrückt worden von der Kirche. Das Lehrstück von der Heiligung wird sich die Dogmatik nie aus der Hand nehmen lassen; führt sie aber dasselbe in seinem Detail aus, so kann sie nicht umhin, eine vollständige Tugend- und Pflichtenlehre zu geben, und zwar ganz aus dem nämlichen Gesichtspunkte, aus dem die

---

S. 159 f. In der 2. Aufl. heißt es, I., S. 156: „Auch die Sätze der christlichen Sittenlehre sind in obigem Sinn Glaubenssätze."

*) Aehnlich wie er Ehrenfeuchter, Prakt. Theol., I., S. 179: „Da sich das Bekenntniß nach einer zwiefachen Seite hin wendet, nach dem zuständlichen Sein des inneren Lebens oder nach den Antrieben des Handelns, so gestaltet es zwei Wissenschaften aus sich, die der Dogmatik, die jenes zuständliche Sein, die der christlichen Sittenlehre, welche die Antriebe des Handelns erkennt und erklärt."

**) Christl. Sitte S. 23.

***) Ebendas., S. 24.

theologische Ethik sie behandelt. Was aber diese noch darüber hinaus besitzt, die Güterlehre, das hat die Dogmatik zwar an mannichfaltigen Orten zerstreut, (eine Hauptmasse davon häuft sich in dem Lehrstück von der Kirche zusammen,) sie kann es aber eben so wenig missen zu ihrer eigenen Vollständigkeit. Was auch diesem Schleiermacher'schen Versuch, das Verhältniß zwischen der Dogmatik und der theologischen Ethik nach der Verschiedenheit der Gegenstände beider zu bestimmen, zuletzt zum Grunde liegt, ist die Unterscheidung zwischen dem „Erkennen" und dem „Handeln", der „Erkenntniß" und der „Handlungsweise",*) nämlich beiden als religiösen, vermöge welcher man dann jene als die Glaubenslehre dieser als der Sittenlehre (Lebenslehre) gegenüberstellt. Hieraus kann aber nur Verwirrung entstehen, da nun einmal das Erkennen keinen Gegensatz gegen das Handeln bildet, sondern nur eine besondere Form desselben ist. (S. unten §. 229.) Schleiermacher hat selbst diese richtige Einsicht; er bemerkt ja ausdrücklich**), daß jede menschliche Funktion wesentlich ein Handeln ist, namentlich auch das die Vorstellungen Bestimmen, d. h. das Erkennen; aber er macht keinen Gebrauch von dieser wichtigen Bemerkung. Es kommt uns natürlich nicht in den Sinn, zu leugnen, daß an der Frömmigkeit wesentlich eine theoretische Seite und eine praktische zu unterscheiden sei; aber die Dogmatik kann und darf sich nicht auf die theoretische Seite des frommen Lebens beschränken, weil die Dogmen es nicht allein mit ihr zu thun haben. Auch mag man immerhin sagen, es sei beides wissenschaftlich darzustellen, einerseits das Bewußtsein des frommen Christen um sein Verhältniß zu Gott und andererseits sein Bewußtsein um sein Verhältniß zur Welt, d. h. um seine Lebensaufgabe;

---

*) S. Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 17 ff. Auf diese Unterscheidung kommt auch Schmid zurück bei seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden Disciplinen. S. Christl. Sittenl. S. 6 f. Er drückt sich übrigens sehr vorsichtig aus und erkennt die nahe Verwandtschaft zwischen den Gegenständen beider ausdrücklich an. Die „christliche Sittenlehre" ist ihm „die theologische Wissenschaft vom christlichen Leben als dem christlich Guten." (S. 1). Er setzt hinzu: „Aus dem Inbegriff des Christenthums wählt sie nur den Stoff, welcher und sofern er das christliche Leben als das freiheitliche betrifft. Diesen Stoff bilden die christlichen Lehren, welche eine Aufgabe für die Freithätigkeit des Menschen enthalten." (S. 2.) Und: „Beide Theile der systematischen Theologie, Glaubenslehre und Sittenlehre, haben eigentlich die ganze christliche Wahrheit in sich, jede aber von einer andern Seite." (S. 3.) Vgl. auch Palmer, a. a. O., S. 25.

**) Christl. Sitte, S. 21.

aber wenn man nun hinzufügt, jenes habe die Dogmatik zu beschreiben, dieses die Ethik: so läßt auch dieß sich nicht durchführen. Denn der Kreis der Dogmen, und also auch der Dogmatik, beschränkt sich notorisch nicht auf jene Seite des christlich frommen Bewußtseins, und eben so wenig beschränkt sich die Ethik, die es sich nicht nehmen lassen wird, von der religiösen Gesinnung als der nothwendigen Quelle des wahrhaft moralischen Thuns und Lassens und von religiösen Pflichten zu reden, — auf diese. Ueberdieß ist das Verhältniß des Menschen zu Gott rein als solches, d. h. als von seinem Verhältniß zur Welt isolirt genommen, eine leere Abstraktion; für den Frommen aber, sofern er lebendig fromm ist, wenigstens für den frommen Christen, gibt es überhaupt gar kein wirkliches Bewußtsein, das nicht wesentlich beides wäre, Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein: so daß also das thatsächliche fromme Bewußtsein erst durch Zerschneidung abgetödtet werden müßte, um zwei Wissenschaften von demselben (nach seinen beiden Seiten) zu erhalten, die aber dann als wissenschaftliche Beschreibungen eines todten Objekts eben so leblos sein würden wie dieses. Die Kirche hat allerdings das fromme Bewußtsein des Christen um sein Verhältniß zur Welt in ihrer Lehre nur sehr unvollständig beschrieben; allein eben nur deßhalb, weil sie ein solches Verhältniß selbst nur sehr unvollständig kennt, fast nur nach seiner negativen Seite.*) Und ebenso, um wieder auf die Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen zurückzukommen: die Kirche hat allerdings die praktische Seite der christlichen Frömmigkeit weit unvollständiger in ausdrücklich autorisirten Lehrsätzen, d. h. in Dogmen (vgl. Ap.=G. 16, 4,) zur allgemeingültigen Darstellung gebracht als die theoretische Seite derselben, d. h. sie hat weit wenigere, auch verhältnißmäßig, praktische als theoretische Dogmen ausgeprägt, so daß, wie Schleiermacher mit Grund bemerkt,**) bei der Verbindung der christlichen Glaubens= und Sittenlehre „die Elemente der christlichen Sittenlehre immer sehr zu kurz kommen"; aber hiervon liegt der Grund deutlich genug in dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums selbst, nämlich in seinem nichtgesetzlichen, evangelischen Charakter. Dieß stellt sich schon in der That-

*) Hierin liegt der Grund davon, daß, wie Schmid (a. a. O., S. 3,) richtig bemerkt, die theologische Sittenlehre „bisher in der Einheit mit der Glaubenslehre weder zu genügender Begründung noch zur Entfaltung kam."

**) Christl. Sitte, S. 13.

sache heraus, daß die katholische Kirche ungleich reicher ist an solchen praktischen Dogmen als die evangelische, und daß in der letzteren eine Richtung auf sie nur im Zusammenhange mit dem Pietismus oder dem Methodismus vorkommt. Schon von vornherein hat es in der Kirche gar nicht an der Tendenz auf die Bildung praktischer Dogmen gefehlt. Der erste Anfang einer solchen liegt in dem Dekret des s. g. Apostelconcils (Ap.-G. 15, 23—29,) vor.*) Besonders stark wirkte aber jene Tendenz im dritten und vierten Jahrhundert. Damals war man auf dem Wege dazu, die Grundsätze für die gesammte christliche Lebenspraxis dogmatisch zu machen, nämlich sie in die Form einer Kirchendisciplin zu bringen durch Koncilien-Kanones, kanonische Briefe u. dergl. Wer etwa bezweifelte, daß die alte Christenheit auch diese praktischen Sanktionen der Kirche als Dogmen angesehn wissen wollte, der braucht nur einen Blick in des Gennadius Schrift de dogmatibus ecclesiasticis zu werfen. Vgl. auch Schleiermacher, Christl. Sitte, Beil., S. 10f. 167. Wir fügen noch hinzu, wie die neuesten theologischen Ethiker, Wuttke und Palmer den Unterschied der beiden Disciplinen bestimmen, um die es sich hier handelt. Wuttke, a. a. O., I., S. 9, schreibt: „Die Dogmatik stellt dar das Wesen, den Inhalt und den Gegenstand des religiösen Bewußtseins; die Sittenlehre stellt dieses Bewußtsein dar als eine den menschlichen Willen bestimmende Kraft. ..... Die Dogmatik bezieht sich auf das Erkennen, die Ethik .... bezieht sich auf das Wollen.“ Vgl. die nähere Erläuterung S. 11f. Palmer äußert sich a. a. O., S. 24f., folgendermaßen: „Sofern das Reich Gottes beruht auf Gottes Rathschluß, sofern es kommt nach Gottes Thaten, also nach der Seite seiner göttlichen Nothwendigkeit — denn was Gott beschlossen hat, das muß geschehen und ist unabänderlich, — insofern ist es Gegenstand der Glaubenslehre; sie hat jene Thaten des sich offenbarenden Gottes zu ihrem Gegenstande; sie muß dieselben im Zusammenhange darstellen; ihren Sinn, ihre Bedeutung verstehen lehren; jene Gottesthaten und die sich darin bethätigende heilige Liebe Gottes sind das Objekt des Glaubens, durch welchen sich das Menschenherz sie aneignet, um darin seinen ewigen Frieden zu finden. .... Dem allem gegenüber hat es die Ethik mit der menschlichen, d. h. durch den menschlichen Willen,

*) Dieses Dekret wird ja Ap.-G. 16, 4 auch ganz ausdrücklich τὰ δογματα, τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολόμοις, genannt.

durch menschlich freies Thun vermittelten Seite des Reiches Gottes zu thun. Die Sittenlehre betrachtet dasselbe nicht als That Gottes, sondern als Aufgabe für den Menschen; sie zeigt, wie das Reich Gottes durch unser rechtschaffenes Wollen und Thun kommen soll, während die Glaubenslehre zeigt, wie es durch Gottes Thaten gekommen ist und kommen wird. ..... Der Unterschied ist nicht der zwischen Wissen und Thun, sondern der zwischen Göttlichem und Menschlichem."

Anm. 2. Die Entstehung einer Theologia moralis in der evangelischen Kirche war wirklich ein bedeutsames Zeichen einer neuen, und zwar einer von der Kirche unabhängigen Richtung*), welche die protestantische Frömmigkeit nahm. Es wurde mit ihr eine theologische Doctrin aufgestellt, die kein Dogma, keine unter der Auktorität der Kirche festgestellten Lehrbestimmungen zu ihrer Basis hatte. Aus diesem Gesichtspunkt angesehen, war die Konstituirung jener Disciplin durch Georg Calixt in der That ein epochemachendes Ereigniß, weit über, die sehr mäßige, Bedeutung seines Buchs hinaus. Eben deßhalb war aber auch das Mißtrauen gar kein so unbegründetes, mit dem sie von den Männern der alten, streng kirchlichen Schule aufgenommen wurde. Sie haben gar nicht mit Unrecht besorgt, dieser erste Schritt werde viel weiter führen als sich unmittelbar absehen lasse, ganz heraus aus dem bisherigen kirchlichen Geleise.

---

*) Rosenkranz, Encyklop. d. theol. Wissenschaften, 2. Aufl., S. 90, schreibt von der theologischen Ethik: „Die Ethik hat von jeher einen Hang gehabt, sich ganz rationell, rein philosophisch zu gestalten, und nur noch einzelne Aussprüche der Bibel als Beweise ihrer Uebereinstimmung mit dem Christenthum anzuführen." Vgl. S. 111 f.

Zweites Hauptstück.

Grundlegung der theologischen Ethik.

§. 16. **Die Spekulation hat als theologische zum archimedeischen Punkt, in welchen sie ihren Fuß sicher einsetzt, die Thatsache, daß der religiöse Mensch, indem er sich als Ich denkt, unmittelbar zugleich Gott denkt.** (§. 6.) **Diese Thatsache findet in dem religiösen Menschen sein Denken unzweifelhaft vor, eben indem es sich selbst vorfindet, und auf den so als Thatsache in ihm vorhandenen Gedanken Gottes richtet es sich nun, d. h. es macht ihn zu seinem Objekt. Es denkt ihn also, m. a. W. es untersucht ihn logisch, um ihn zu voller Klarheit und Deutlichkeit für sich zu bringen, kurz, um ihn zum wirklichen Begriff von Gott zu erheben. Dazu ist nun unumgänglich der erste Schritt der, daß der Denkende auf den Grundstoff seines Gottesgedankens zurückgeht, auf die ursprüngliche Gestalt des religiösen Bewußtseins, dessen verstandesmäßiger Ausdruck eben der Gottesgedanke ist. Diese Urgestalt des religiösen Bewußtseins ist aber die gefühlsmäßige, dieser Grundstoff des Gottesgedankens die Gottesahnung: grade wie auch der Ichgedanke sich aus dem gefühlsmäßigen Ichbewußtsein, aus der Ich-Ahnung erhebt.** (§. 5. 6.) **Der weitere Schritt ist sodann, daß er diese seine Gottesahnung, wie sie die Urgestalt seines frommen Bewußtseins ausmacht, in den Gedanken, näher den Begriff, übersetzt, daß er ihr einen verstandesmäßigen Ausdruck gibt, und zwar (so weit er es vermag) einen ihr vollkommen entsprechenden, also daß er sie in einen vollkommen klaren und deutlichen Gedanken ausprägt, in einen Gedanken, der ihren Gehalt vollständig und ausschließend befaßt. Dieß — und hierin liegt alles mit, was es überhaupt zu leisten hat, — ist denn die Aufgabe, die sich dem**

Denken des theologisch Spekulirenden stellt, — mit anderen Worten: die vollständig durchgeführte logische Entwicklung des Gottesgedankens aus der urthatsächlich in seinem Bewußtsein lebendigen Gottesahnung.

Anm. Wenn es sich fragt, wie es der Erfahrung zufolge bei dem Einzelnen zum theologischen Spekuliren zu kommen pflegt, so ergibt sich für den Theologen die Veranlassung dazu in der Regel in folgender Art. Wer sich ans Theologisiren begibt, ist für seine Person thatsächlich schon längst hinaus über diejenige Form des frommen Bewußtsein, auf welche angegebenermaßen die theologische Spekulation, wenn sie anheben will, zurückgeht. Das fromme Bewußtsein des theologisirenden Subjekts ist nothwendig bereits in irgend einem Maß ein wissenschaftlich entwickeltes und gebildetes, und der Theologisirende findet sich faktisch bereits im Besitz irgend eines Gedankens von Gott, über die bloße Gottesahnung hinaus. Auf seinem Standpunkt bedarf es jedoch nur einer geringen Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit dieses seines Gedankens von Gott, um zu entdecken, wie mißlich es mit demselben bestellt ist, nämlich wie viel ihm noch an der völligen logischen Richtigkeit und Vollendung abgeht, und wie wenig er sich also bei ihm, wie er eben vorliegt, schon beruhigen kann. Der Theologisirende muß sich eingestehen, daß sein Gedanke von Gott noch gar kein fertiger und somit wirklicher Gedanke (Begriff) ist, sondern nur erst eine bloße Vorstellung. Diese Wahrnehmung macht ihn nun zwar nicht etwa irre an seiner Frömmigkeit, seinem frommen Bewußtsein in seiner unmittelbaren unbedingten Selbstgewißheit wird durch sie nicht etwa die Wahrheit seines Gehalts problematisch, wohl aber überzeugt sie ihn davon, daß die verstandesmäßige Form, in welcher sein Bewußtsein jenen Gehalt zur Zeit gefaßt hat, eine diesem relativ unangemessene ist; und damit stellt sich ihm denn die Aufgabe, diese Unangemessenheit an derselben durch ihre logische Bearbeitung zu entfernen, d. h. dann eben: seine bloße Vorstellung von Gott zum wirklichen Begriff von ihm zu potenziren. Vollziehen läßt sich aber diese Aufgabe nur auf dem Wege der dialektischen Reinigung des Gottesgedankens, wie er in dem religiösen Bewußtsein des Theologisirenden auf diesem Standpunkte gegeben ist, von den ihm an und für sich fremdartigen Elementen, die ihm in dieser seiner Fassung beigemischt sind. Diese Aufgabe stellt sich nun aber sofort konkreter, sobald man sich die be-

stimmte Beobachtung vergegenwärtigt, an welche sich für den Theologisirenden jene Entdeckung der Inadäquation zwischen der Form und dem Gehalt seines Gottesgedankens, wie er auf der betreffenden Entwicklungsstufe seines theologischen Bewußtseins in diesem sich vorfindet, zu allernächst anzuknüpfen pflegt. Schon bei der einfachsten Ueberlegung muß ihm doch als der eigentliche Grundfehler seines Gottesgedankens ein Widerspruch ins Auge fallen, der sich durch ihn seinem ganzen Umfange nach hinzieht, und der überhaupt als die allgemeine und natürliche Krankheit des nicht streng wissenschaftlich geschulten frommen Bewußtseins zu betrachten ist. In der empirischen nichtspekulativen bloßen Vorstellung von Gott ist nämlich der Gedanke Gottes einerseits, ja zu alleroberst, als der des Absoluten gefaßt, andererseits aber mit einer Vielheit von besonderen Bestimmtheiten behaftet, die Gott als Prädikate beigelegt sind (göttliche Eigenschaften, Wirkungsweisen u. dergl. m.). An und für sich steht nun zwar dieses beides nicht im Widerspruch; allein so, wie es in der bloßen religiösen Vorstellung auftritt, nämlich in unvermittelter Weise lediglich neben einander stehend, widerspricht es sich doch offenbar. Denn da das Besondere ein Besonderes nur vermöge seines Verhältnisses zu einem anderen ist, so involvirt jede Besonderheit, lediglich als solche gedacht, eine Relativität, und schließt mithin die Absolutheit aus oder ist eine Beschränkung. Insoweit hat es, wenigstens in der Anwendung auf das Absolute, in der That seine Richtigkeit mit Spinozas*): omnis determinatio est negatio**). Sonst ist dieser Satz freilich ein durchaus äquivoker; denn die Determination ist eine solche Negation in Wahrheit grade nur insofern und insoweit, als sie eine lediglich an dem Determinirten

*) Ep. 49, p. 626 ed. Gfroerer.

**) Ueber diesen spinozistischen Satz vgl. die Bemerkungen Rettbergs, Religionsphilosophie (Marburg 1850), S. 114. Desgl. Baader, Rüge einiger Irrthümer u. s. w. (S. W. III.,), S. 325. Ueber den solidären Verband der Religionswissenschaft mit der Naturwissenschaft (S. W., III.,), S. 340. Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christenthum (S. W., IX.,), S. 312. 333. Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft u. s. w. (S. W., X.,), S. 265—267. 272. Dazu Frz. Hoffmann in der Vorrede zum II. Bande der S. W. Baaders, S. LIII. Trendelenburg, Log. Untersuch. (2. A.), II., S. 146 f. Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 165 bis 168. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Principien beleuchtet (Leipz. 1851), S. 13—16. Mehring, Religionsphilosophie, S. 122 f.

gesetzte, nicht aber eine durch es selbst an ihm gesetzte und mithin grade eine affirmative Selbstsetzung, eine Affirmation ist*). Keineswegs ist also jede besondere positive Bestimmtheit Gottes schon an sich eine Beschränkung desselben. Sie ist dieß so wenig, daß sie in dem Falle, wenn sie eine von ihm selbst ausdrücklich an ihm gesetzte ist, vielmehr umgekehrt grade eine Bereicherung seines Seins ist**). Allein so richtig dieß alles ist, so kann sich doch die bloße Vorstellung von Gott, mit der wir es hier zu thun haben, damit nicht schützen gegen die obige Einwendung; denn in ihr werden ja die besonderen Bestimmtheiten Gottes eben nicht als solche durch ihn selbst an ihm gesetzte gedacht. Und wenn jene Vorstellung auch etwa noch so entschieden behauptete, dieselben sollten ihrer Meinung zufolge so gedacht werden: so ist selbstverständlich mit dieser bloßen Forderung nicht geholfen, sondern nur ihre Erfüllung durch den wirklichen Vollzug des geforderten Denkprocesses kann hier genügen. Also nur vermöge einer ausdrücklichen dialektischen Vermittelung, wie sie hier eben noch fehlt, kann in dem Gedanken von Gott ohne eine Beeinträchtigung seiner Absolutheit, und folglich ohne Widerspruch, eine besondere Bestimmtheit gesetzt werden. Und in diesem Fall unbedenklich auch eine Vielheit von besonderen Bestimmtheiten. Um nämlich als göttliche gedacht zu werden, müssen die vielen besonderen Bestimmtheiten, und zwar alle, als absolute gedacht werden, (worin auch schon unmittelbar mit liegt, daß sie die Absolutheit Gottes nicht alteriren können,) und da entsteht nun allerdings der Schein, daß es nicht möglich sei, sie alle als absolute zu denken, oder vielmehr auch nicht einmal eine einzige von ihnen, indem sie sich nothwendig unter einander beschränken. Indeß dieß thun sie keineswegs nothwendig; sondern in dem Falle thun sie es bestimmt nicht, wenn sie als alle nicht neben einander, sondern schlechthin in einander seiend, als jede mit allen übrigen innerlich schlechthin vermittelt gedacht werden. Allein auch in dieser Beziehung gilt von der bloßen Vorstellung von Gott abermals das Vorige. Es werden in ihr die vielen besonderen Bestimmtheiten, die sie Gott beilegt, thatsächlich eben nicht auf die ange-

---

*) Frz. Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 377: „Bestimmtheit ist nicht Beschränktheit."

**) Vgl. Zuckrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner, S. 457 f.

gebene Weise gedacht, so viel sie übrigens auch immer behaupten und fordern möchte, daß sie so gedacht werden sollen und müssen. Sie vollzieht den Proceß dieser inneren Vermittelung derselben mit einander eben nicht wirklich, und sie vermag ihn auch gar nicht zu vollziehen, ohne daß sie sich zu einer höheren Stufe des Denkens aufschwingt. Wie sie thatsächlich beschaffen ist, treten in ihr notorisch die vielen Determinationen eben lediglich neben einander auf. So springt denn dem Theologisirenden in seinem Gedanken von Gott — wie er ihn empirisch in sich vorfindet, — ein offener und scharfer Widerspruch ins Auge; mit der Entdeckung desselben stellt sich ihm dann aber auch sofort die Forderung seiner Beseitigung. Denn das fromme Bewußtsein, wenigstens das christliche, muß ihn durchaus als einen aufhebbaren betrachten. Es kann nämlich nicht umhin, vorauszusetzen, daß er seinen Sitz und seinen Grund einzig und allein in der logischen Fassung seines Gottesgedankens habe, lediglich in seiner Form, gänzlich nicht in seinem Gehalt. Denn es steht ihm ja dieses beides zweifellos fest, sowohl, daß in seiner Urgestalt als Gottesahnung außer dem Grundmoment der Absolutheit auch derjenige Gehalt, nur noch ganz ungeschieden in sich, mitenthalten ist, der durch die in Rede stehenden vielen Determinationen ausgedrückt werden will, — als auch, daß es selbst in jener seiner Urgestalt ein in sich schlechthin einheitliches und widerspruchslos zusammenstimmendes ist. Es kann daher den in seinem Gedanken von Gott thatsächlich hervortretenden Widerspruch nicht für in ihm (dem frommen Bewußtsein) selbst begründet ansehen, sondern ihn nur von einer Fehlerhaftigkeit des bei der Umbildung seiner primitiven gefühlsmäßigen Form, der Gottesahnung, in die verstandesmäßige, den Gottesgedanken, eingehaltenen logischen Verfahrens herleiten. Damit sieht sich denn der Theologisirende auf die dialektische Untersuchung und Bearbeitung seines Gottesgedankens hingewiesen. Von dieser erwartet er aber mit unbedingter Zuversicht, daß, sofern sie nur richtig und vollständig durchgeführt werde, (was jedoch mehr als bloß annäherungsweise zu leisten, er für seine Person, wenn anders er kein eingebildeter Thor ist, sich freilich nicht zutrauen wird,) ihr Ergebniß ein solcher Gedanke von Gott sein werde, der in sich selbst beides, schlechthin vollständig und schlechthin widerspruchslos bestimmt, eben damit aber auch ein schlechthin innerlich einheitlicher ist, also ein wirklicher Begriff von Gott, und zwar ein solcher, in welchem beide Momente der bloßen Vor-

stellung von Gott wesentlich zusammengesetzt sein werden, die Absolutheit einerseits und die Vielheit der besonderen Bestimmtheiten andererseits.

§. 17. Es kommt sonach vorerst darauf an, für die Gottesahnung den allumfassenden verstandesmäßigen Ausdruck aufzufinden, — denjenigen Gedanken, der sie auf noch ganz abstrakte Weise, aber richtig und genau bezeichnend, wiedergibt. Nämlich, was sich immer von selbst versteht, die bestimmte, die specifische Gottesahnung des Spekulirenden, — hier also die evangelisch-christliche Gottesahnung, diese aber (vgl. §. 6, Anm. 1,) in ihrer gesteigertsten Intensität, wie sie empirisch bei dem evangelischen Christen nur in den höchsten Momenten seines frommen Lebens vorkommt. Dieser Gedanke nun ist der des schlechthinigen, des absoluten Seins, des Absoluten, dieses Wort als Neutrum genommen. Gott ist das Absolute: dieß ist der Gedanke, in welchem die (evangelisch-christliche) Gottesahnung ihren Gehalt in allumfassender Weise, aber auch noch ganz unentwickelt, am unmittelbarsten verstandesmäßig ausspricht, und somit der allerabstrakteste, und folgeweise auch der allerelementarste Begriff von Gott.

Anm. Der Uebergang der gefühlsmäßigen Gottesahnung in den verstandesmäßigen Gedanken von Gott als dem Absoluten, im Neutrum, liegt höchst anschaulich vor in der Stelle Sirach 43, 27: *Πολλὰ ἐροῦμεν καὶ ὀν μὴ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεα λόγων Τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός.* Der hier auftretende Gedanke des Absoluten, und zwar im Neutrum, (der Gottesgedanke des religiösen Pantheismus) ist ein wirklich religiöser Gedanke, ein Gedanke von nicht bloß (kaltem) wissenschaftlichem, sondern zugleich und vor allem von (warmem) religiösem Gehalt. Das fromme Bewußtsein, zumal das specifisch christliche, wird mit logischer und psychologischer Nothwendigkeit auf ihn geführt, wenn es ihn auch nicht immer in seiner eigentlichen Schärfe ausdrücklich vollzieht. Die Bezeichnungen Gottes als des Ewigen, des Unendlichen, des höchsten Wesens und ähnliche sind nichts als populäre Umschreibungen des Gedankens von Gott als dem Absoluten, und zwar auch mit als dem Absoluten sensu neutro. Namentlich ist der Gedanke der „Ewigkeit" *)

*) So wird der Begriff der *ἀϊδιότης* Gottes schon von Philo gefaßt als der seines von sich selbst Seins, seines causa sui Seins. Vgl. Dähne, Ge-

diejenige Fassung, in welcher in dem frommen Bewußtsein der Gedanke der Absolutheit am unmittelbarsten auftritt, und in welcher er ihm am allergeläufigsten ist.

Der *religiöse* Gedanke des Absoluten entsteht sonach auf einem anderen Wege als der *philosophische* und *ganz unabhängig von diesem*, und hat sogleich von vornherein einen *ganz anderen* Gehalt als er. Empirisch entsteht uns nämlich der Gedanke des Absoluten in der Regel zunächst als der des *Unbedingten*, welcher aber von geringerem Gehalt ist. Nämlich von der Reflexion auf das uns in unserer *Welterfahrung* gegebene endliche Sein aus. Indem wir innerhalb des Bereichs dieses letzteren jedes Einzelsein durch anderes in kausaler Weise *bedingt* finden, reflektirt diese Beobachtung mit logisch-psychologischer Nothwendigkeit in unserm Bewußtsein den Gedanken eines *nicht*, und zwar *schlechthin* nicht durch Anderes außer (praeter) ihm bedingten, d. h. eines *unbedingten* Seins. Aber dieser Gedanke des Unbedingten ist keineswegs schon der *volle* Gedanke des Absoluten (in neutraler Bedeutung), wie er mit dem frommen Gefühl oder der *Gottesahnung* sofort gegeben ist. Der Gedanke des Unbedingten ist zwar, wie es sich sogleich zeigen wird, wesentlich mit eingeschlossen in dem des Absoluten; aber er darf nicht, wie es meist geschieht, mit ihm identifizirt werden.

§. 18. Lautet die Aussage der (evangelisch-christlichen) Gottesahnung, in die Sprache des Gedankens übersetzt: Gott ist das Absolute, das absolute Sein: so kommt es nun darauf an, diesen Gedanken des *absoluten*, des *schlechthinigen* Seins durch logische Analyse zu voller Klarheit und Deutlichkeit zu bringen. Indem wir eine solche Analyse unternehmen, so ergibt sich uns *zuallerst* dieses. Das *schlechthinige* Sein ist eben als solches zugleich das *schlechthin* (d. h. nicht bloß beziehungsweise) *selbst* seiende, sich selbst genugsame, also in seinem Sein und Sosein schlechthin durch nichts Anderes außer (praeter) ihm bedingte, m. E. W. das schlechthin *unbedingte* Sein. Gott ist demnach das schlechthin *Unbedingte**). Diese seine Unbedingtheit schließt jedoch keineswegs etwa

---

schichtliche Darstellung der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie, I., S. 120. Ebenso schreibt der Erlöser ζωὴν αἰώνιον demjenigen zu, was ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἔχει. Joh. 6, 53. vgl. 47—51. 54. 58. C. 5, 56.

*) *Trendelenburg*, Log. Untersuch., II., S. 425: „Das Unbedingte ist kein negativer Begriff. Der verneinende Ausdruck bezieht sich auf den Weg, auf

ein, daß es außer (praeter) dem Absoluten oder Gott ein anderes Sein überhaupt nicht geben könne, sondern nur dieß liegt in ihr, daß, wofern es ein solches anderes Sein gibt, das Absolute oder Gott sich zu ihm schlechthin, also lediglich bedingend oder als Ursache verhält, nicht irgendwie als bedingt oder als Wirkung.

Anm. 1. Als das Unbedingte ist Gott ja auch in der Gottesahnung, deren verstandesmäßiger Ausdruck der Gedanke Gottes als des Absoluten (im neutralen Sinne) ist, mitgesetzt. Denn sie ist am allerunmittelbarsten Ahnung Gottes als des schlechthin Mächtigen und damit Majestätischen, als dessen, der die absolute Fülle der Kausalität schlechthin in sich selbst besitzt. In diesem Sinne bezeichnet Schleiermacher das fromme Bewußtsein in seiner Urgestalt als das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit.

Anm. 2. Das Absolute oder Gott ist durch seine schlechthinige Unbedingtheit und Majestät keineswegs etwa zu absoluter Einsamkeit verurtheilt, — was ja nicht eine Entbundenheit von Bedingungen wäre, sondern umgekehrt geradezu eine Beschränkung.

§. 19. Als das schlechthinige Sein ist das Absolute ferner ein einziges, numerisch Eins. Gott ist Einer, nicht ein Mehrheit von Göttern. Eine Mehrheit von schlechhinigem Sein wäre, da diese mehreren als einander schlechthin gleich (als identische Exemplare) gedacht werden müßten, eine sinnlose Tautologie. Sofern aber das Absolute das Unbedingte ist, ist der Gedanke jener Mehrheit auch überhaupt völlig unvollziehbar, so daß eine Mehrheit von Absoluten kurzweg undenkbar ist*). Die mehreren Absoluten könnten ja nicht als Unbedingte gedacht werden, und folgeweise (da die Unbedingtheit ein konstitutives Merkmal des Absoluten ist,) auch

---

welchem wir zu dem Begriff kommen; er verneint die Verneigung, welche dem Bedingten als Begrenztem eigen ist. Der Begriff selbst ist positiv und, wenn er Wahrheit hat, der bejahendste von allen; denn das Unbedingte, von keinem anderen getragen, aber alles andere tragend, sich selbst genügend und in sich selbst begründet, bejaht sich selbst und alles Bedingte. Nirgends gegeben, denn das Gegebene ist das Beschränkte, ist der Begriff, der in der metaphysischen Betrachtung zuerst im Seienden des Parmenides erschien, die höchste Divination des Geistes."

*) Schelling, System der gesammten Philosophie u. der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I., 6,), S. 178: „.... d. h. es werden mehrere Absolute sein, was absurd ist."

nicht als Absolute. Denn diese mehreren Absoluten müßten doch als unter einander in Relation stehend gedacht werden, und zwar als in Gemäßheit ihrer Absolutheit zu einander in Relation stehend, folglich jedes als die übrigen absolut bedingend*). Was überdieß auch insofern ein Ungedanke ist, als unter lauter schlechthin Gleichen ein Verhältniß überhaupt nicht möglich ist, den Fall ausgenommen, daß dasselbe von einer ihnen überlegenen Kausalität unter ihnen gesetzt wird, — ein Fall, der jedoch hier durch die Voraussetzung ausgeschlossen ist. Diese numerische Einheit des Absoluten oder Gottes involvirt zugleich seine schlechthinige Einzigkeit, daß nichts sonst mit ihm unter dasselbe Genus fällt, also seine Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit, seine wesentliche Transscendenz über alles andere Sein und für dasselbe.

Anm. 1. Wie auch die Einzigkeit und mit ihr zugleich die numerische Einheit in der Gottesahnung bestimmt mitenthalten ist, das fällt vorzugsweise unmittelbar ins Auge. Sie kennzeichnet sich ja gerade durch ihre Ueberschwänglichkeit und Unaussprechlichkeit.

Anm. 2. Auch seine Einzigkeit führt für Gott keineswegs die Nothwendigkeit der Einsamkeit mit sich, so wenig wie seine Unbedingtheit. (§. 18.) Nur seine wesentliche, und folglich auch unaufhebbare, Transcendenz über alles andere Sein außer (praeter) ihm involvirt sie allerdings, übrigens unbeschadet der Möglichkeit seiner Immanenz (Einwohnung) in demselben.

Anm. 3. Bekanntlich hat der spätere Schelling die herkömmliche Fassung des Begriffs des Monotheismus, die auch hier festgehalten wird, entschieden verworfen und ihr eine andere substituirt. S. besonders Philosophie der Mythologie (S. W., II., 2,), S. 1—107. Vgl. Philosophie der Offenbarung (S. W. II., 3,), S. 281—283. 290. 337f. Wir an unserem Theil vermögen ihm darin nicht zu folgen. Schelling betrachtet die gangbare Art, den Begriff des Monotheismus zu verstehen, als ein Mißverständniß. Er sagt (Philos. der Mythol., S. 13f.): „Die Formel, in welcher die positiven Theologen den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, ist die bekannte: daß außer Gott kein anderer Gott ist. ... Betrachten wir diese Erklärung, so leuchtet von selbst ein, wie jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott ist, eigentlich eine rein

*) Ueber diese Argumentation macht Thilo, a. a. O., S. 138, sich lustig.

überflüssige Versicherung enthält. Denn ich könnte wohl versucht sein, außer einem Gott, den ich angenommen, noch einen oder mehrere andere anzunehmen. Nachdem ich aber einmal nicht einen Gott, sondern Gott schlechthin gesetzt habe, ist schlechterdings nicht einzusehen, welche Veranlassung ich haben könnte, Gott noch einmal oder mehrmals zu setzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es aber nicht ein möglicher Irrthum, sondern eine reine Ungereimtheit ist, außer Gott, den ich einmal als Gott gesetzt habe, noch einen Gott oder mehrere zu setzen, so ist die entgegengesetzte Versicherung als ausdrückliche Versicherung, als Behauptung vorgetragen, selbst auch eine Ungereimtheit. Hieraus möchte sich also wohl hinlänglich die Art von Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn sie von dem Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechenschaft geben sollen. Denn wie soll man beweisen, was niemand einfallen kann zu leugnen, oder widerlegen, was eben so wenig jemand einfallen kann, zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen Gott auch nur denken könnte, so hätte ich jenen schon nicht als Gott, sondern gleich nur als einen Gott gesetzt. Umgekehrt also, wenn ich leugne, daß außer Gott ein anderer sei, so habe ich ihn damit wieder nur als Gott, nicht aber als den einzigen Gott gesetzt, ein Ausdruck, der hier völlig pleonastisch wäre." Dieß ist alles ganz wahr, bis auf das Eine, daß die Meinung, welcher die abgewiesene These entgegentritt, eine unmögliche sein soll. Gewiß kann sie niemandem einfallen, der mit dem Namen „Gott" den wirklich entsprechenden Begriff verbindet; aber es ist ja doch eine historische Thatsache, daß Unzählige dieß eben nicht gethan haben, und infolge davon auf die Annahme einer Mehrheit von Göttern verfallen sind. Diese Thatsache ist die Veranlassung, und zwar die vollkommen triftige Veranlassung zu der Behauptung gewesen, die Schelling so ungereimt findet. Ebenso ist es ganz gegründet, wenn dieser letztere (a. a. O., S. 20 ff.) sagt, die Behauptung des Monotheismus, wie er hergebrachtermaßen verstanden wird, wolle auch gar keinen anderen Sinn haben als den, daß der Theismus seinem Begriff selbst zufolge Monotheismus sei. So ist es in der That, und wenn es nicht faktisch einen Polytheismus gäbe, wäre es ganz überflüssig, zu bemerken, daß der Theismus als Monotheismus zu fassen sei. Aber der Polytheismus ist eben eine gegebene Thatsache, und darum muß, ihm gegenüber, der Theismus ausdrücklich erklären, was sich an sich von selbst versteht, er sei seinem Begriff zufolge Mono-

theismus. Die Assertion des Monotheismus will gar nichts anderes sein als die logische Berichtigung des auf dem Gebiet des Polytheismus faktisch herrschenden Begriffs von Gott. Daß in dem Begriff des Monotheismus noch etwas weiteres liegen müsse über den Inhalt des wirklichen Begriffs von Gott hinaus: das ist lediglich eine willkürliche Voraussetzung Schellings. Weit entfernt hiervon, führt die traditionelle Theologie vielmehr den Beweis für die Einheit Gottes direkt aus dem Begriffe Gottes. Der Monotheismus ist nichts anderes als die besondere Form des Theismus, in welcher dieser sich gegenüber von dem faktisch gegebenen Polytheismus in polemischer Weise ausspricht, um nachzuweisen, daß dieser kein wirklicher Polytheismus sei. Nach Schelling (a. a. O., S. 45 f.) soll der Inhalt der durch den Terminus Monotheismus geschehenden Aussage vielmehr sein, „daß die Einzigkeit auf den Gott als solchen, d. h. „auf die Gottheit Gottes eingeschränkt wird," „daß Gott nur einzig als Gott oder seiner Gottheit nach, also in anderer Hinsicht, oder von seiner Gottheit abgesehen, nicht einzig, sondern — da ein anderer Gegensatz hier nicht denkbar — Mehrere ist." „Dem Monotheismus" — so schreibt er (Philos. d. Offenb., S. 282 f.,) — „liegt als letzter Gedanke zum Grunde, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der schlechthin Einzige, sondern der als Gott einzige ist, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß sie eine positive, d. h. affirmative sein könne. Affirmativ ist die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erst in einem Wesen eine Mehrheit gesetzt ist, und die Einheit des Wesens als solche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes ist, daß zuerst eine Mehrheit in ihm gesetzt sei. ... Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere ist, kann ich sagen, es sei nur Ein Gott; und das ist dann also eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein unterscheidender Begriff und vollends als eine Unterscheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung bestehen. Diese Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht mehrere ist. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags besteht darin, daß man sich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, sei die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich nur erst im Gegensatz mit dieser Mehr-

heit, die Einheit als solche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene." (Vgl. auch Philos. d. Mythol., S. 46.) Seiner Meinung nach „hat der Monotheismus nur Sinn, wenn er als der Begriff verstanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, sondern Mehrere, und nur als Gott oder der Gottheit nach Einer ist." (Philos. d. Mythol., S. 75.) „Gott" — heißt es Philos. d. Mythol., S. 47, — „ist nur als Gott Einer, d. h. nicht Mehrere, oder: er ist nur nicht mehrere Götter; aber dieß verhindert nicht, sondern wenn er in der That der einzige Gott, der der Gottheit nach Einzige ist, so fordert diese Aussage, daß er in anderer Hinsicht, d. h. sofern er nicht Gott ist, Mehrere sei. Daß Gott als Gott der einzige ist, hat erst Sinn und kann alsdann erst Gegenstand einer Versicherung werden, wenn er nicht überhaupt einzig, wenn er also — nicht als Gott oder außer seiner Gottheit betrachtet, Mehrere ist." Diese „Mehreren" in Gott findet Schelling nun eben in seinen drei göttlichen „Potenzen" oder „Gestalten." Er schreibt Philos. d. Offenb., S. 281: „Gott ist also in jeder der sich jetzt ausschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflösliche Einheit derselben; er ist daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Mit dieser letzten Reflexion sind wir wieder auf den Begriff des Monotheismus geführt."

Anm. 4. Gott ein „Einzelwesen" zu nennen, mit Schelling, ist durchaus unthunlich. Denn im Begriff des Einzelwesens liegt nicht bloß, daß das betreffende Sein ein in sich geschlossenes ist, ein „allseitig bestimmtes Ding", sondern auch, daß es eins ist unter einer Mehrheit von Sein derselben Gattung, wie weit man übrigens diese Gattung auch immer fassen möge. Man kann Gott nicht als ein Einzelwesen denken, ohne ihn unter der Kategorie der Quantität zu denken, was durch seinen Begriff ausgeschlossen wird.

§. 20. In dem Begriff des absoluten Seins ist die Absolutheit auf das Sein gleichermaßen als Subjekt*) und als Prädikat zu beziehen. Der Gedanke des schlechthinigen Seins ist also auf der einen Seite der eines Seins, das schlechthin affirmativer Weise ist, von dem als Subjekt in schlechthin affirmativer Weise

*) Der Ausdruck „Subjekt" ist hier überall im rein logischen Verstande gebraucht.

prädicirt wird, daß es ist, dem also das Sein schlechthin als Prädikat zukommt, — deutlicher: der Gedanke eines Seienden, dessen Sein ein schlechthiniges ist, eines Seienden, das (als dieses so und so beschaffene Subjekt des Seins) nicht bloß relative, sondern schlechthin ist, dessen Sein die Form des schlechthinigen, des mit keinem relativen Nichtsein vermischten, d. h. des nicht zeitlichen Seins (denn das zeitliche Sein ist ein mit dem Nochnichtsein und dem Nichtmehrsein vermischtes Sein,) hat, und das demzufolge auch ein schlechthin in sich bestandhaltiges ist. Dieß ist nun aber der Gedanke des Ewigen*). Das Absolute oder Gott muß sohin als das Ewige gedacht werden.

Anm. Daß auch die Ewigkeit Gottes, und zwar eben in dem Sinne, in welchem sie sich hier ergeben hat, in der Gottesahnung bestimmt mit eingeschlossen ist, das ist von selbst evident.

§. 21. Aber auch von dem Sein als Prädikat ist in dem Gedanken des absoluten Seins die Absolutheit ausgesagt. Dieser Gedanke ist mithin auf der andern Seite der eines schlechthinigen Seins, welches (schlechthin) ist. Das Subjekt, das Seiende, von welchem prädicirt wird, daß es auf schlechthinige Weise ist, wird auch selbst als das schlechthinige Sein gedacht, als ein Seiendes, welches ohne Negation und Limitation das schlechthinige Sein ist, d. i. das Sein in seiner ganzen Vollständigkeit, das (nach Gehalt und Form) schlechthin defektlose Sein, das Sein, welches alles ist, was nur immer in dem Begriff des Seins liegt. Dies ist nun aber, mit Einem Worte gesagt, der Gedanke der Vollkommenheit des Seins. Das Absolute oder Gott muß folglich weiter als das schlechthin vollkommene Sein gedacht werden**). Der Begriff der Vollkommenheit befaßt aber zwei Seiten, eine materiale und eine formale. In materialer Beziehung ist

*) Schelling, Syst. der ges. Phil. und der Naturphil. insbes. (S. W., I., 6,), S. 158: „Ich nenne ewig, was überall kein Verhältniß zur Zeit hat." Vgl. was J. H. Fichte, Spek. Theol., S. 500, über „die durchgreifende Verwechselung des Ewigen mit dem unendlich Endlichen" bemerkt, „die freilich auch eigentlich spekulativen Denkern und Denksystemen begegnet ist."

**) Schelling, Denkmal der Schrift Jacobis von den göttl. Dingen, (S. W., I., 8.), S. 96: „Existirt Gott wirklich, so kann er als das vollkommenste Wesen auch nur durch den allervollkommensten Verstand erkennbar sein."

das schlechthin vollkommene Sein das schlechthin volle, das Sein, welches hinsichtlich der Materie (im logischen Sinne) des Seins schlechthin defektlos ist, oder welches den absoluten Vollgehalt des Seins in sich befaßt. In formaler Beziehung ist es das schlechthin bestimmte oder gestaltete Sein*), — das Sein, welches hinsichtlich der Form des Seins schlechthin defektlos ist, welches also alle Formbestimmtheiten, die in dem Begriff des Seins liegen, in sich vereinigt, und zwar genau in derselben Verknüpfung, in welcher sie in jenem (nämlich in dem Begriff des Seins) gesetzt sind. Womit dann das absolute Sein zugleich ein innerlich schlechthin einheitliches ist: welche innere Einheit ausdrücklich mitgehört zur Vollkommenheit. Die materiale Vollkommenheit und die formale sind selbstverständlich nur zusammen denkbar; denn sie bedingen sich gegenseitig.

Anm. 1. Daß auch diese absolute Vollkommenheit in der Gottesahnung bestimmt mitbefaßt ist, daran braucht wiederum nur erinnert zu werden.

Anm. 2. Indem die Absolutheit die Vollkommenheit involvirt, wird es noch deutlicher, wie das Absolute das Unbedingte ist (§. 18). Eben als das schlechthin Vollkommene ist es das schlechthin sich selbst Genugsame; jede Unvollkommenheit in dem Sein dagegen würde sofort ein Bedingtsein desselben, sei es nun in seinem Sein (§. 20) oder in seinem Sosein (§. 21), durch ein Anderes außer (praeter) ihm involviren, und zwar beides, als Grund und als Folge. Die beiden Gedanken, der des Unbedingten und der des Vollkommenen, sind also in dem Gedanken des Absoluten wesentlich und nothwendig mit einander verbunden, und es ist nicht etwa eine Zweideutigkeit des Sprachgebrauchs, daß das „Absolute" beide Bedeutungen hat, und „absolut" den Gegensatz gegen beides bildet, gegen bedingt und gegen unvollkommen.

§. 22. Indem das absolute Sein so auf der einen Seite das auf absolute Weise prädicirte Sein ist, und auf der andern Seite dieses Sein auf absolute Weise ist: so ist es näher dasjenige Sein, welches der Begriff des absoluten Seins auf absolute Weise ist, das absolut richtige Sein als absolut seiendes, m.

*) Schelling, Aphorismen zur Einleit. in die Naturphilosophie (S. W., I., 7,), S. 143: „Nicht Formlosigkeit ist das wahre Unendliche, sondern was sich in sich selbst begrenzt, von sich abgeschlossen und vollendet ist."

E. W. das absolut gute Sein, und zwar das absolut gute absolute Sein. Und so ist denn das Absolute oder Gott das Gute, und zwar das absolute Gute. Dem zufolge ist dann aber auch wieder das Gute beides, das wirklich Vollkommene und das wirklich Ewige und Bestandhaltige, überhaupt das schlechthin wahre Sein, und nichts sonst als eben das Gute ist wirklich vollkommenes und ewiges und bestandhaltiges, überhaupt wirklich wahres Sein.

Anm. 1. Daß die christliche Gottesahnung mit einschließt, daß Gott das „Gute" ist, und daß er allein im vollen Sinn das Gute ist*): bezweifelt kein Verständiger.

Anm. 2. Das Gute ist hier nur erst seinem abstraktesten Begriff nach gefaßt, etwa so, wie Plato es denkt**). Ganz abstrakt genommen, ist das Gute das seinem Begriff Gemäße, das dem Begriff dessen, was es ist, Entsprechende, das Richtige, — dasjenige, dem an dem Sein, das ihm seinem Begriff zufolge zukommt, nichts fehlt***), — wobei selbstverständlich der richtige Begriff gemeint ist, indem nur die richtigen Begriffe schlechthin wirklich werden können, eben weil sie allein wahrhaft wirklich Begriffe sind. Das Gute ist so das wahre, das wahrhaft tüchtige, überhaupt das wahrhaft seiende†), das schlechthin reelle Sein††). Ein solches kann ja ein Sinn nur sein, sofern es seinem Begriffe schlechthin entspricht. Der Begriff bildet also bei dem Guten immer die Voraussetzung. Da nun aber das Gute sich weiterhin als wesentlich durch sich selbst gesetztes ergeben wird (§. 23), so ist dieser Begriff näher ein teleologischer, ein Zweckbegriff, der Zweck aber,

---

*) Marc. 10, 18.

**) Vgl. Ackermann, Das Christliche im Plato, S. 214—216.

***) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, S. 711—713.

†) Weiße, Philos. Dogmatik, II., S. 397: „.... daß nicht nur in der Idee des Guten die höchste überhaupt denkbare Position enthalten ist, sondern daß diese Idee, in ihrer Wahrheit und Reinheit erfaßt, unmittelbar mit der reinen, absoluten Position als solcher zusammenfalle. (§. 525 f.)"

††) H. Ritter, Encyklop. der philosoph. Wissenschaften, III., S. 15: „Das ist das Kennzeichen des Guten, daß es bleibt und ewig sich bewährt unter allen Verhältnissen, unter welchen es eintreten oder weiter fortgeführt werden mag." Vgl. S. 19. Ulrici, Gott und die Natur, S. 711 f.: „In dem Begriff des Vollkommenen liegt unmittelbar, daß das in seiner Art Vollkommenste auch das in seiner Art Gediegenste und Festeste, Dauerhafteste und Beständigste ist."

um den es sich handelt, ein dem betreffenden Sein (da es ja sich selbst setzt,) immanenter*).

§. 23. Soll nun aber das absolute Sein, oder Gott als das Absolute, von uns wirklich gedacht werden, so ist dieß nur vermöge der Anwendung derjenigen Kategorie auf dasselbe möglich, mittelst welcher allein es überhaupt ein Denken gibt, der Kategorie von Grund und Folge. Wir müssen also das Absolute, oder Gott, als begründet denken; wo nicht, so können wir es überhaupt gar nicht denken. Da es sich nun aber bei dem Denken des Absoluten um das Denken eben des schlechthin seienden Seins, also eines nicht bloß gedachten (ideellen), sondern auch gesetzten oder daseienden (realen) Seins handelt: so bestimmt sich die Kategorie von Grund und Folge in der Anwendung auf dasselbe näher zu der von Ursache und Wirkung, und wir müssen daher das Begründetsein des Absoluten — oder Gottes — näher denken als ein Verursacht-, ein Kausirtsein desselben. Nun scheint zwar das Begründetsein und das Kausirtsein mit dem Begriff des Absoluten unvereinbar zu sein; denn dieses ist ja das unbedingte und folglich auch insbesondere das durch keinen Grund und keine Kausalität bedingte, das nicht begründete und kausirte Sein. Wäre dem wirklich so, nun dann wäre es eben überhaupt unmöglich, das Absolute zu denken. Allein jener anscheinende Widerspruch löst sich ganz einfach durch die Erwägung, daß ja die Unbedingtheit nicht das Begründet- und Kausirtsein überhaupt, (und damit dann zugleich die Denkbarkeit) ausschließt, sondern nur das Begründetsein durch einen fremden, von dem Unbedingten selbst verschiedenen Grund und das Kausirtsein durch eine ebensolche Kausalität. Das Begründetsein durch den eigenen Grund, das Kausirtsein durch die eigene Kausalität dagegen, das durch sich selbst Begründet- und Kausirtsein widerspricht dem Un-

---

*) Apelt, Religionsphilosophie, S. 90: „Gut ist, was nach Begriffen gefällt." S. 91: „Das Gute setzt eine Regel, ein Gesetz voraus, und der Verstand vergleicht einen Gegenstand mit dieser Regel durch einen Begriff. Diese Regeln sind immer Regeln des Zwecks oder der Zweckmäßigkeit für einen Willen." S. 91: „Gut ist, was seinem Zweck entspricht." Nämlich sofern dieser Zweck ein dem betr. Sein selbst immanenter ist.

bedingtsein keineswegs. Gedachtwerden kann mithin das Absolute, oder Gott, nur als schlechthin durch sich selbst begründet und kausirt, nur als schlechthin causa sui*). Also zwar als bedingt, aber als schlechthin durch sich selbst bedingt, oder — da die Vorstellung der Zeit, als eine Beschränkung involvirend, fern gehalten werden muß, — als schlechthin durch sich selbst bedingt, näher begründet und kausirt werdend, oder als schlechthin selbst sich bedingend, näher begründend und kausirend. Sein Sein ist sein schlechthin zeitloses sich selbst Erzeugen**). Das Absolute muß als das schlechthin durch sich selbst gesetzte, und folgeweise weiterhin auch als das schlechthin selbst sich setzende Sein gedacht werden. Denn wenn das durch sich selbst Gesetztsein für das Absolute eine gegebene Thatsache wäre: so wäre es ja eben darin durch dasselbe bestimmt, also von einem Andern abhängig***). Hiermit ist denn auch die absolute „Einigung des Nothwendigen und des Freien" in Gott in dem Begriff des Absoluten schon mitgegeben. Hierin erweist sich das Absolute oder Gott als schlechthin sich selbst genugsam, (und nur als dieß kann das Absolute schlechthin vollkommen sein,) aber auch als in sich selbst schlechthin lebendig. Dieß sich selbst Begründen und Kausiren des Absoluten betrifft jedoch nicht bloß sein Sein, sondern auch das, was es ist, sein Sosein oder Bestimmtsein (Geformtsein). Das Absolute, oder Gott, ist, was es ist, schlechthin durch sich selbst allein, es ist (als das schlechthin selbst sich begründende und kausirende) das schlechthin durch sich selbst bestimmte, genauer das schlechthin durch sich selbst bestimmt wer-

*) Schelling, Untersf. ü. d. Wesen der menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 357 f.: „Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist .... Da nichts vor und außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen." S. 375: „Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes nur, daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist."

**) Vgl. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 432. J. H. Fichte, Spek. Theol., S. 277.

***) Vgl. Jul. Müller, Lehre v. d. Sünde, 3. A., II., S. 169—173. 178.

dende, das schlechthin selbst sich bestimmende Sein*). Indem nun das Absolute oder Gott schlechthin causa sui ist, das schlechthin durch sich selbst seiende und bestimmte Sein: so erfüllt sich damit der Begriff von ihm als dem absoluten Guten (§. 22) noch näher. Denn das schlechthin seiende seinem Begriff schlechthin entsprechende, das schlechthin ewige und schlechthin vollkommene Sein kann demzufolge nur als ein schlechthin durch sich selbst gesetztes gedacht werden. Mit andern Worten: das Gute ist wesentlich das durch seine eigene Selbstbestimmung seinem (wahren, d. h. richtigen) Begriff schlechthin entsprechende, das durch seine eigene Selbstbestimmung schlechthin ewige und vollkommene Sein, d. h. das Gute ist wesentlich das moralisch (§. 87) Gute.

Anm. 1. Dieß, daß das Absolute das schlechthin selbst sich bestimmende Sein ist, dieß ist es, was als die schlechthinige Lebendigkeit Gottes in der Gottesahnung mitgesetzt ist.

Anm. 2. Es ist gefragt worden, wie man doch darauf komme, das Sein Gottes und überhaupt das Absolute unter der Kategorie von Ursache und Wirkung zu denken, wie es in dem Begriff der causa sui geschieht**). Ueberdieß wird dann auch noch

---

*) Schelling, Syst. d. ges. Philosophie u. d. Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 148: „Absolut ist nach der allgemeinen Idee davon nur ein solches, welches von sich selbst und durch sich selbst ist. Aber von sich und durch sich selbst sein heißt: sein durch seine eigene Affirmation, heißt also: von sich selbst das Affirmirende und das Affirmirte sein .... Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst, dieß ist die einzig wahre Idee Gottes." S. 151: „Gott ist nicht wie anderes ist; er ist nur inwiefern er sich selbst affirmirt." Vgl. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, (S. W., I., 7,) S. 52 f.

**) So fragt Thilo, a. a. O., S. 111: „Wo liegt denn die Nothwendigkeit, daß man bei dem Seienden nach einer Ursache frage? — Hätte das Seiende eine Ursache, so wäre es eben kein Seiendes, sondern ein Geschehendes." Und ebenso behauptet er S. 137, der Schluß: „was nicht ab alio ist, ist a se", sei unrichtig, weil ja auch noch ein dritter Fall offen sei, „daß es weder von Anderem noch von sich bedingt sein könne." Auch dem was Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 440, gegen den Begriff der causa sui erinnert, können wir nicht zustimmen. Bekanntlich trägt auch Baader Bedenken, den Ausdruck causa sui von Gott zu gebrauchen. Er schreibt — Erläuterungen, Randglossen und Studien (S. W., XIV.,), S. 242: „Causa sui ist falscher Ausdruck, weil diese causa nicht zugleich causatum ist;" [?] „aber die causa sui ist doch genitrix sui." Vgl. auch S. 324. 438. In welchem Sinne er von Gott als causa sui

weiter erinnert*), es sei ja geradezu ungereimt, von dem Absoluten zu sagen, daß es causa sui sei, denn für dasselbe sei es vielmehr grade charakteristisch, eine Ursache überhaupt gar nicht zu haben (wie das Endliche), sondern schlechthin zu sein. Dieser letzteren Bemerkung ist nun sofort entgegen zu halten, daß sie höchstens unter der Voraussetzung wenigstens einen Schein der Haltbarkeit hat, daß man das Absolute nicht irgend etwas sein läßt, es also lediglich für das schlechthin reine absolute Sein nimmt. Denn sobald man es als irgend etwas seiend denkt, entsteht nothwendig die Frage nach der Kausalität dieser Bestimmtheit an ihm, diese Kausalität kann man aber seinem Begriff zufolge eben nur in es selbst setzen. Allein auch in jenem Falle käme man doch keineswegs um die Anwendung der Kategorie von Ursache und Wirkung herum; vielmehr, wie man auch immer das Absolute denken mag, wenn man es wirklich denken will, so muß man es schlechterdings mit Hülfe jener Kategorie denken, einfach deßhalb, weil das Denken selbst gar nicht anders möglich ist, als mittelst der Kategorie von Grund und Folge**), bezw. von Ursache und Wirkung. Diese Kategorie ist nun einmal die logische Ur- und Grundkategorie (der Satz vom zureichenden Grunde), und anders als kraft derselben läßt der Akt des Denkens sich Ein für allemal nicht vollziehen. Bei dieser unverrückbaren Sachlage steht, wenn man das Absolute (oder Gott)

---

spricht, s. Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I.,), S. 212—214. Ebenso hält Bruch dafür, „daß wir bei dem Absoluten von dem Gesetze der Kausalität abstrahiren müssen." Theorie des Bewußtseins, S. 225 f.

*) So Rettberg, Religionsphil., S. 109.

**) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. A., I., S. 13: „Das subjektive Korrelat der .... Kausalität .... ist der Verstand und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannichfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen." S. 23: „Wirkung und Ursache gibt es nur für den Verstand, als welcher nichts weiter als das subjektive Korrelat derselben ist." Trendelenburg, Log. Unters., 2. A., I., S. 218: „Das Denken leidet nach seinem innersten Triebe nichts fertig Gegebenes, nichts, was als fertiges Sein ihm gegenüberstände; es hat die Aufgabe, das Seiende in sein Werden, das Ruhende in seine Entstehung zurückzuführen. Erst wenn wir das Seiende werden sehn, hört das Seiende auf uns anzustarren, und erst dadurch wird das Dunkele in das Licht des Bewußtseins gezogen." Vgl. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 78. Einleit. in die Phil. der Mythol. (S. W., II., 1,), S. 263.

denken will, nur die Alternative offen, es entweder als seine eigene Wirkung zu denken, oder als die Wirkung eines Andern*). Das Letztere wäre aber ein Ungedanke, weil ein direkter Widerspruch mit dem Begriff des Absoluten. Es klingt wohl ganz scheinbar, was Thilo (a. a. O., S. 25,) von „dem bekannten Widerspruch der causa sui" schreibt, „wonach das sich selbst Verursachende zugleich als seiend und nichtseiend gedacht wird." „Denn", sagt er, „um sich selbst verursachen zu können, muß es sein, um aber die Verursachung nöthig zu haben, muß es nicht sein; denn wäre es, so wäre der ganze Proceß der causa sui überflüssig. So aber schickt man der Existenz des Seienden seine eigene Möglichkeit als existirend und als seine Existenz verursachend voran." (Vgl. auch S. 137 f. 149.) Allein das Blendende dieser scheinbar unwiderleglichen Argumentation beruht doch lediglich darauf, daß die Zeitvorstellung, die ja durch den Begriff des Absoluten ausdrücklich ausgeschlossen ist, in den Gedanken des Kausalitätsverhältnisses, das rein logischer Natur ist und mit einem Vorher und Nachher, gegen das es sich völlig indifferent verhält, gar nichts zu schaffen hat, eingeschwärzt, darauf, daß das rein logische „zugleich" in ein zeitliches umgedeutet wird**). In dem Gedanken der Kausalität liegt an und für sich so wenig etwas von zeitlicher Priorität, daß ja niemand ansteht, in dem Gedanken der Wechselwirkung das gleichzeitige Zusammensein von Ursache und Wirkung zu denken. Der Gedanke des Kausalitätsverhältnisses entsteht uns völlig unabhängig von der Vorstellung der Zeit, so gut wie von der des Raumes. Das Absolute ist Ursache und Wirkung seiner selbst nicht diese nach jener, sondern schlechthin zumal, weil es überhaupt nicht unter der Form der Zeit ist; sein Sein ist wesentlich das Zumalsein von beiden. Selbst von einem Werden (nur nicht von einem Gewordensein) des Absoluten oder Gottes durch sich selbst darf unbedenklich gesprochen

*) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 167: „Läßt sich die Bedingtheit nicht als Bedingtheit durch sich selbst begreifen, so wird sie, wenn man nicht etwa das ganze Verhältniß jeder Denkbarkeit entnehmen will, als Bedingtheit durch Anderes zu betrachten sein."

**) Auch Rettberg, a. a. O., S. 109, schreibt: „Wir können den Begriff der Ursache ohne Priorität der Zeit gar nicht denken, sagen also am besten, das Absolute besteht eben darin, daß darauf der Begriff einer Ursache gar nicht anwendbar ist." Statt „denken" sollte es eben heißen „vorstellen." Dann fiele aber die ganze Folgerung zusammen.

werden. Denn in dem Begriff des **Werdens** liegt an und für sich der Gedanke der **Zeit** keineswegs*). Das Werden ist lediglich das Sein als unter der Form des Kausalitätsverhältnisses seiendes**). (Dieses Verhältniß involvirt natürlich den Zweckbegriff, und zwar näher einerseits den Gedanken eines Bezweckten und andererseits die Setzung dieses Gedankens.) Das Sein, welches, was es ist, durch sich selbst ist, das causa sui ist, muß sonach un=

*) Ich kann nicht zustimmen, wenn Trendelenburg, Log. Unters. 2. A., I., S. 126, schreibt: „Ohne die Zeitbestimmung .... versteht niemand das Werden." Auch bei Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 670 f. stellt es sich auf die gleiche Weise. Ebenso Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 161 f.: „Wem die Idee des Absoluten Wahrheit ist, der wird, wenn er nicht etwa von dieser Idee die der Gottheit trennen will, das Wesen Gottes unverworren lassen mit dem Werden, in welchem das Sein auf jedem Punkte irgend ein Nicht(wirklich)sein dessen, was es wesentlich ist, an sich hat." (Damit scheint freilich nicht zusammenzustimmen, was ebendas., II., S. 204 zu lesen steht: „Der konkrete Begriff der göttlichen Ewigkeit läßt sich nur in der Einheit derselben mit der absoluten Selbsthervorbringung Gottes erfassen. Ist sie deren Form, so ergibt sich, daß sie die unendliche Fülle nicht ausschließt, sondern einschließt. Gott hat den Anfang seines Seins in sich selbst, und der Anfang ist keineswegs die Fülle, sondern bestimmungslose Einfachheit; aber weil er der Ewige ist, so vermag er, ohne der Zeit zu bedürfen, sich selbst als diese unendliche Fülle hervorzubringen.") Welchen Gegensatz hierzu bildet folgende Stelle Schellings, Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,) S. 432: „Entweder ist uns das Urwesen ein mit Einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß ist der gewöhnliche Begriff von Gott — der s. g. Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinne, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit. (Ausspruch des Hippokrates.) .... Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; er geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen."

**) Lotze, Mikrokosmus, III., S. 226: „Der Kausalnexus .... endet, wo das Werden endet." S. 237: „Niemand wird von dem Werden eine Definition entdecken, die nicht unter anderem Namen das Wesentlichste, die Vorstellung des Uebergehens von einem zum anderen oder des Geschehens überhaupt enthielte."

vermeidlich als Sein unter der konkreten Bestimmtheit des Werdens gedacht werden. Hätte jenes Thilo'sche Raisonnement seine Richtigkeit, so wäre die Folge, daß wir das Absolute und Gott eben überhaupt gar nicht denken könnten. Aber überdieß auch noch das Weitere, daß wir das Absolute und überhaupt Gott nicht als ein in sich lebendiges, sich (schlechthin) auf sich selbst beziehendes Sein, und damit dann auch keine innere Einheit in ihm denken könnten. Denn das durch sich selbst Sein bildet ja nicht bloß nach außen einen Gegensatz, sondern auch nach innen, — nicht bloß zu dem durch Anderes Sein, sondern nicht minder auch zu dem todten, in sich selbst bewegungslosen Sein. Ein lebendiger, vollends ein persönlich lebendiger Gott läßt sich schlechterdings anders nicht denken als vermöge der Kategorie der Kausalität. Und es ist ja überhaupt ein Widersinn, Leben anders als mittelst dieser Kausalität denken zu wollen. Daß es letztlich ein Sein geben muß, das nicht von einem anderen verursacht ist, das kann kein Denken in Abrede stellen. Ist nun dieses im Verhältniß zu einem Anderen Ursachelose etwas, so kann hiervon nur es selbst die Ursache sein, und es kann dieß nur durch sich selbst sein. Ursachelos sein im Verhältniß zu einem Anderen kann aber nur ein solches Sein, das zu seinem Sein sich selbst genug ist und nicht minder dazu qualifizirt, die Kausalität aller verursachten Dinge zu sein. Ein solches lediglich durch sich selbst Seiendes zu denken, das ist allerdings eine ungeheure Sache; aber offenbar kann nur das schlechthin Vollkommene als ein solches gedacht werden. Alles, was nicht schlechthin vollkommen ist, kann nicht ursprünglich, kann nicht causa sui sein, sondern muß wenigstens in irgend einer Beziehung durch Anderes kausirt sein. Es ist wirklich sonderbar, aber thatsächlich, daß es uns soviel schwerer ankommt, an das ursprüngliche Sein des Vollkommenen (Gottes) zu glauben, als an das des Unvollkommenen*) (einer ὕλη, eines Urschlammes u. dergl.), da doch das Prädikat des durch sich selbst Seins (des nicht erst durch Anderes Gewordenseins)

*) Vgl. Schelling, Darstell. des wahren Verhältn. der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, (S. W., I., 7,), S. 59: „.... ob es gleich den Meisten das Unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich und nicht todt sei, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie erstaunen recht eigentlich darüber, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß wirklich etwas existirt.“

augenscheinlich allein dem Vollkommenen entspricht, nicht dem Unvollkommenen. Als das Ursprüngliche kann vielmehr gar nichts anderes gedacht werden als das Vollkommene, das schlechthin Seiende, eben als die Ursache des Unvollkommenen, des nur relativ Seienden. (Hierauf hat das argumentum ontologicum für das Dasein Gottes eine wesentliche Beziehung.) Freilich kann nun aber auch wieder das schlechthin Vollkommene nur in dem Falle als schlechthin, als lediglich durch sich selbst seiend gedacht werden, wenn es als alles das, was es ist, zugleich nicht seiend gedacht wird. Dieß gehört wesentlich mit zur absoluten Vollkommenheit, so wie auch das schlechthin durch sich selbst Sein selbst.

Anm. 3. Wäre Gott nicht durch sich selbst begründet, so wäre er bloße Natur.

Anm. 4. Der Satz: ex nihilo nihil fit, leidet auch auf das eigene Sein Gottes selbst vollständig Anwendung.

Anm. 5. Der Begriff des Guten ist der des Begriffsmäßigen, des Richtigen als eines durch sich selbst gesetzten. Es liegt in dem Begriff des wahren Seins selbst, daß es ein durch sich selbst gesetztes ist, ein nicht bloß an sich, sondern auch durch und für sich seiendes.

§. 24. Ist aber das Absolute wesentlich causa sui, also, was es ist, schlechthin durch sich selbst, durch seine eigene Setzung: so folgt daraus unwidersprechlich, daß es, eben um das Absolute zu sein, das, was es ist (die schlechthin vollständige Bestimmtheit) wesentlich auch nicht sein muß. Nur wenn Gott das, was er ist, wesentlich zugleich nicht ist, kann er das Absolute oder Gott sein; denn nur dann kann er, was er ist durch sich selbst sein*).

Anm. 1. Auch dieses Moment an dem Gedanken Gottes fehlt nicht in der Gottesahnung; es ist als die absolute Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit Gottes auf das Bestimmteste in ihr mitenthalten.

Anm. 2. In dem in diesem §. hervorgehobenen Umstande liegt der eigentliche Grund der uralten Klage über die Schwierigkeit

---

*) Schelling, Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen (S. W., I., 8,), S. 62: „Gott muß etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit, necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut."

des Gedankens von Gott, der Klage, daß man sich bei dem Nachdenken über ihn unvermeidlich in Widersprüche verwickele. In der That muß ja alles, was von Gott affirmirt wird, ebenso auch von ihm negirt werden, das rein abstrakte Sein allein ausgenommen.

§. 25. Mit diesem Satz (§. 24) ist die Bahn gebrochen für die deduktive Konstruktion des Begriffs von Gott. Einmal folgt aus demselben unmittelbar, daß Gott nothwendig zu denken ist als unter einer Zweiheit von Modis des Seins seiend, daß er sein Sein vollständig und wahrhaft nur unter einer Zweiheit von Modis des Seins hat, und zwar von einander entgegengesetzten, einem negativen und einem affirmativen. Fürs andere folgt daraus, daß es behufs der Konstruktion des Begriffs von Gott zuallererst darauf ankommt, denkend zu ermitteln, was Gott auf negative Weise ist, was er nicht ist*), um sodann hieraus zu deduciren, als was er sich selbst setzt. Es kommt mithin auf die Beantwortung dieser beiden Fragen an: 1) Welches ist das Sein Gottes, demzufolge er nicht ist, was er ist, kraft dessen er sich aber selbst bestimmt, das zu sein, was er ist? 2) Zu was für einem Sein bestimmt er sich kraft jenes seines Seins, welchem zufolge er nicht ist, was er ist, und gemäß demselben?

§. 26. Zunächst liegt es uns also ob, wenn wir Gott als das Absolute denken wollen, ihn, indem wir ihn als seiend denken, gleichwohl als alles das, was er ist, nicht seiend zu denken, — wobei hier noch völlig dahingestellt bleiben muß und bleiben kann, was dieses sei, was Gott ist. Wir müssen demnach das absolute Sein unter Abstraktion von allem, was er ist, denken, lediglich als Sein, d. i. lediglich als logisches Subjekt. Denn der Begriff des reinen Seins (im Unterschied sowohl von dem Gedankesein als vom Dasein,) ist eben der des reinen logischen Subjekts, d. h. desjenigen, was die bedingende Voraussetzung des Prädicirens ist**). Wir denken somit das absolute Sein als schlecht-

---

*) Nicht etwa: was nicht Gott ist.

**) Der Begriff des Seins ist der der Möglichkeit, Prädikate anzunehmen, — der Voraussetzung und Bedingung des Prädicirens, des denkenden Bestimmens. Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), II., S. 115. Das reine Sein ist diese Möglichkeit lediglich als solche, als

hin nur Subjekt (nämlich im rein logischen Sinn), d. h. als schlechthin prädikatloses Subjekt, aber gleichwohl als seiend, — nicht etwa als nichtseiend, sondern nur als, indem es ist, nicht irgend etwas seiend*), d. h. als nichts seiend, als lediglich seiend, so daß sich von ihm nichts weiter aussagen läßt als, daß es ist, — kurz, wir denken das absolute Sein als reines Sein, oder: wir denken das absolute **reine** Sein**). Noch einmal: Wir denken ein Seiendes, und zwar ist uns dieses Seiende das absolute Sein selbst; aber wir denken es als lediglich, als pure seiend, als schlechthin bestimmungslos seiend***). Nicht daß wir damit ein Nichtsein, irgend einen Mangel des Seins dächten an dem absoluten Sein, — es ist ja eben das absolute Sein, — es ist vielmehr alles Sein in ihm; aber dasselbe ist in ihm schlechthin nicht als Prädikat, als Bestimmtheit an ihm, dem Subjekt (immer im rein logischen Sinne), mithin schlechthin nicht als von diesem unterschieden, sondern in reiner nicht nur Ungeschiedenheit, sondern auch Ununterschiedenheit oder Indifferenz. Die Bestimmtheit des Seins (das Etwas), und zwar die volle Fülle derselben (des Etwas), ist allerdings in ihm, aber nicht als Bestimmtheit, nicht auf konkrete oder wirkliche Weise, nicht wirklich, sondern lediglich der (realen) Möglichkeit nach, lediglich potentia, nicht auch

---

schlechthin nicht Wirklichkeit. Instruktive Erörterungen bei Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 702—704. 706.

*) Namentlich also auch weder gedachtes (ideelles Sein, Gedanke), noch gesetztes (reales Sein, Dasein,) Sein.

**) Nicht etwa, wie es bei dem neueren Schelling immer heißt, das „rein Seiende."

***) Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 176 f.: „Sind demnach alle Bestimmungen des Wesens Gottes schlechthin durch ihn selbst gesetzt, so werden wir ihn, in seinem Urgrunde, gleichsam vor seinem bestimmten Wesen betrachtet, als das bestimmungslose Sein zu denken haben, welches aber zugleich die unbeschränkte Macht ist, sich selbst zu bestimmen, das Vermögen zu sein, was er will. Diese Auffassung würde der Vorwurf treffen, daß hiermit Gott in seinem Prinzip als Nichts, von welchem das schlechthin prädikatlose Sein allerdings nicht zu unterscheiden ist," (?) „gedacht würde, wenn dieses unbestimmte Sein nicht zugleich die schrankenlose Macht der Selbstbestimmung wäre."

actu, — m. E. W. es ist eben das absolute Sein als lediglich Potenz seiend, als reine Potenz — und damit dann eben auch die absolute Potenz —, was wir hier denken. Dieser Begriff der reinen absoluten Möglichkeit ist ein ganz unentbehrliches Moment in dem Begriff des Absoluten oder Gottes*). (Nur darf man dabei nicht etwa sofort an die logische Möglichkeit denken, die schon ein Konkretes ist und bereits das gedachte, das ideelle Sein, voraussetzt.) In dem Begriff des Absoluten sind nothwendig beide auf absolute Weise gesetzt, Möglichkeit und Wirklichkeit, und zwar schlechthin zusammen und in Einem, ohne sich auszuschließen**). Eben hierin ist das Absolute oder Gott das schlechthin in sich selbst nothwendige Sein. Aber der Kausalität nach ist allerdings die Möglichkeit als der Wirklichkeit vorangehend zu denken***). Nur selbstverständlich im lediglich logischen Sinne, schlechterdings ohne Einmischung des Zeitverhältnisses. In dem Gedanken des Absoluten als des absoluten reinen Seins wird dasselbe in seiner absoluten unmittelbaren Identität mit sich selbst gedacht, also in seiner absoluten Einfachheit und Inner-

*) Weisse, Philos. Dogm., II., S. 233: „Auch für Gott, und für Gott vor allem, gilt es, daß er ist, nur sofern er denkend und wollend sich selbst setzt. Der Begriff dieses Sichselbersetzens aber, er schließt nach logischer Nothwendigkeit den Begriff des Auchnichtseinkönnens ein .... Sodann beruht auch für Gott dieser Urakt des Sichselbersetzens auf einem ihm zuvorkommenden Absoluten der reinen Potenz, der an und für sich zwar seienden, aber an und für sich, ohne jenen Urakt, wirklichkeitslosen Daseinsmöglichkeit."

**) Schelling, Zur Geschichte d. neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 19: „Offenbar als das nicht nicht sein könnende, und demnach als das nothwendig, das blind Seiende. Das blind Seiende insbesondere ist das, dem keine Möglichkeit seiner selbst vorausgegangen ist. Ich handle z. B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher seine Möglichkeit vorgestellt zu haben. Wenn die Handlung dem Begriff der Handlung zuvoreilt, so ist das eine blinde Handlung, und ebenso ist das Sein, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie nicht-sein und darum auch nie eigentlich sein konnte, das vielmehr seiner Möglichkeit als solcher zuvorkommt, ein solches Sein ist das blinde Sein."

***) Diesen Satz, „daß nicht die Wirklichkeit der Möglichkeit, sondern umgekehrt die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht," urgirt mit Recht Weisse als eine „Wahrheit, welche der Vernunft durch ihre Natur unmittelbar eingepflanzt ist." Philosoph. Dogm., I., S. 322 f. „Auch der Gedanke des Absoluten," — schreibt er das. S. 323, — „wie ihn die spekulative Vernunft denkt, wie sie von jeher in allen philosophischen Systemen von wahrhaft spekulativem Gehalt und Charakter erkannt hat: auch dieser Gedanke drückt an sich selbst, von der

lichkeit, in der in ihm Gehalt und Form, (deren Gedanken eben deßhalb hier schlechthin ausgeschlossen bleiben müssen von ihm,) Subjekt und Prädikat schlechthin ununterschieden sind. Aber auch diese Aussagen von ihm sind keine affirmativen, sondern rein negative. Diesem allem zufolge müssen wir das Sein des Absoluten oder Gottes vor allem anderem als das absolut reine (d. i. nichts seiende, bestimmungslose) absolute Sein denken. Diesen ersten Modus*) des Seins Gottes wollen wir, als mit einem lediglich technischen Namen**), das göttliche Wesen nennen. Wir sagen also: das Absolute oder Gott ist vor allem anderem das absolute, das göttliche Wesen. Dieser erste Gedanke von Gott ist aber und bleibt Ein für allemal ein lediglich auf negative Weise denkbarer. Nicht als wäre sein Gehalt ein negativer, dieser ist vielmehr der im eminenten Sinne des Worts positive, die absolute Fülle alles Seins —; aber weil in ihm dieses Sein in seiner Fülle als das schlechthin bestimmungslose und mithin auch unterschiedslose, als absolute Indifferenz ist: so kann es schlechterdings nicht auf positive Weise gedacht werden; denn alles Denken ist eben wesentlich ein Unterscheiden, ein Auflösen des Denkobjekts für das Bewußtsein in seine Unterschiede (urtheilen) und ein Wiederzusammenfassen derselben in die Einheit des Bewußtseins (begreifen). Als das göttliche Wesen ist daher Gott der schlechthin verborgene Gott. Und zwar dieß nicht nur

phantastischen Zuthat gereinigt, mit der die meisten dieser Systeme ihn überkleidet haben, nichts Anderes aus als eine Möglichkeit, ein Seinkönnen vielmehr als ein Sein, dafern nämlich dieses Wort Sein oder Dasein als gleichbedeutend mit Wirklichkeit genommen wird." Im weiteren Verfolg, S. 323—325, zeigt Weisse, wie dieser Gedanke, daß das Absolute als das absolute Posse zu denken sei, besonders von Nikolaus von Cusa (vornehmlich in der kleinen Schrift desselben De apice theoriae) hervorgehoben worden. Aus der Schrift desselben De Possest (d. h. Posse est) führt er den Satz an: „daß in Gott das Nichtsein die Nothwendigkeit des Seins ist" (in Deo non esse est essendi necessitas. Opp. ed. Paris., I., fol. 178. 181.) Vgl. Schelling, Philos. d. Kunst, (S. W., I., 5,), S. 465 f.

*) Nämlich diesen Ausdruck — als Nothbehelf in Ermangelung eines besseren — im allerabstraktesten Sinn genommen. Denn was hier gemeint wird, ist der Sache nach grade die unbedingte Verneinung jedes konkreten Modus.

**) Demgemäß ist der Terminus: „das göttliche Wesen" hier überall zu verstehen; nicht in dem Sinne, in welchem er gemeinhin gebraucht wird.

für uns (und alle geschöpflichen und endlichen Wesen überhaupt), sondern auch für sich selbst, sofern er nämlich in diesem Modus seines Seins für sich allein beharren, und sein Wesen sich nicht selbst offenbar machen könnte und würde.

Anm. 1. Denselben Weg, der im §. beschrieben wird, muß auch der Theologisirende einschlagen, den wir oben (§. 16, Anm.) aus der Erfahrung einführten, wenn er seinen Gottesgedanken von den Widersprüchen reinigen will, in die er ihn verstrickt findet. Die dialektische Operation, deren Bedürfniß sich ihm infolge der Entdeckung jener Widersprüche ergibt, kann zunächst nur in der Befreiung des Gedankens von Gott von allen den seiner Substanz widersprechenden Merkmalen bestehn, die sich in der unmittelbaren Gestalt desselben (in der unmittelbaren religiösen Vorstellung) zufälliger- oder doch widerrechtlicher Weise an jene angehängt haben. Geht man nun zu diesem Behuf an die Untersuchung desselben, so ist es nicht zweifelhaft, daß der Gedanke der Absolutheit die wesentliche und unverrückbare Grundbestimmtheit in demselben ausmacht, welche für alle anderweiten Bestimmtheiten, die ihm noch angehören, die unentbehrliche Grundlage abgibt. Dieser Gedanke muß folglich schlechthin unangetastet bleiben bei dem dialektischen Reinigungsproceß, und es müssen vielmehr durch ihn alle diejenigen besonderen Bestimmtheiten, welche ihm widersprechen, ausgeschieden werden aus dem gegebenen Gottesgedanken. Also alle jene vielen besonderen Bestimmtheiten, welche, wie sie unmittelbar vorliegen, vorhin (§. 16. Anm.) als Verneinungen der Absolutheit erkannt werden mußten. Sie alle ohne Ausnahme eine nach der anderen auslöschend, muß man auf ihr reines Substrat zurückgehn*), — allerdings in der zuversichtlichen Erwartung, daß sie sich eben mittelst dieses dialektischen Verfahrens selbst zu seiner Zeit schon wieder herstellen werden, aber dann in einer umgebildeten und nunmehr logisch haltbaren Gestalt. Mit andern Worten: man muß von jedem besonderen, d. i. bestimmten Inhalt des Gottesgedankens, wie er einem unmittelbar geläufig ist, abstrahirend, oder jenen an diesem negirend, soweit zurückgehn, bis an dem letzteren nichts mehr negirt werden kann, ohne zugleich das Grundmerkmal desselben, den Gedanken des Absoluten, mithin den Gedanken Gottes selbst, mitaufzuheben. Mittelst dieses Verfahrens gelangt man aber

*) Eine schöne Ausführung dieses Satzes s. bei Clemens von Alexandrien, Strom., V., cp. 12, p. 695. ed. Potter.

nothwendig zuletzt eben bei dem Gedanken von Gott als dem absolut reinen absoluten Sein an. Ueber ihn hinaus kann man nämlich das negirende Verfahren nicht noch weiter fortsetzen. Denn jenseits des reinen Seins liegt weiter nichts mehr als das reine Nichtsein, d. h. der absolute Gegensatz des Absoluten, mithin des Gedankens von Gott. Es ist aber auch gar kein Grund, weil gar kein dialektisches Bedürfniß, vorhanden, noch einen Schritt darüber hinaus zu thun. Denn der Gedanke des absolut reinen absoluten Seins enthält zwar außer der des Absoluten noch Eine Bestimmtheit, die des Seins; aber indem dieses Sein als das schlechthin reine gefaßt wird, ist es nicht mehr eine besondere Bestimmtheit, sondern lediglich die durchaus abstrakte Affirmation des Absoluten als eines nicht nichtseienden, zugleich mit der ausdrücklichen Negation aller konkreten, aller wirklichen Bestimmtheiten an demselben; es wird damit an dem Absoluten das Sein selbst als besondere Bestimmtheit ausdrücklich negirt. Worin für Viele die Schwierigkeit, den hier in Rede stehenden Gedanken zu denken, liegt, darüber s. die Bemerkung Schellings, Unters. über die menschl. Freiheit (S. W. I., 7,), S. 406. Vgl. auch Stuttg. Privatvorlesungen (ebendas.), S. 432 f.

Anm. 2. Wir benennen den hier besprochenen ersten Modus des Seins Gottes (als reines Sein) mit dem Namen des göttlichen Wesens. Dieser Terminus ist uns aber lediglich ein Name, also eine rein technische Benennung, durch die keineswegs der im §. beschriebene Modus des Seins Gottes als das Wesen (essentia) Gottes — im Gegensatze gegen seine Erscheinung oder etwa auch gegen seine Eigenschaften — konstituirend bezeichnet werden will. Gewählt haben wir grade diesen Terminus, weil das obsolete Zeitwort „wesen" in der That gerade ein Sein von der Art ausdrückt, wie es hier gemeint ist, ein lediglich seiendes, nicht daseiendes oder existirendes Sein. In einem ähnlichen Sinne spricht auch Schelling von einem „bloß wesenden Sein." Philosoph. der Offenb. (S. W., II., 3,), S. 212. 253. Daß der Sprachgebrauch für diesen Gedanken von Gott kein bestimmtes Wort ausgeprägt hat, das findet in der eigenthümlichen Natur desselben seine einfache Erklärung, darin nämlich, daß er nur auf negative Weise gedacht werden kann. Wenn wir in der 1. Aufl. (I., S. 51) den Gedanken dieses ersten Modus des Seins Gottes auch als den Gedanken „der absoluten Substanz" angegeben haben, so lassen wir jetzt diese Benennung, als eine in hohem Grade mißverständliche, gänzlich fallen.

Anm. 3. Der in diesem §. erörterte Begriff von Gott ist, für sich allein genommen, keineswegs schon der eigentlich religiöse Begriff von Gott. Dieser vollzieht sich vielmehr erst in dem Begriff von Gott als der absoluten Person. Warum heben wir denn nun aber nicht sofort mit diesem letzteren Begriff an? Wozu machen wir den Umweg über den des „göttlichen Wesens" hinweg? Antwort: 1) Weil jener Anfang unmittelbar mit dem Begiff der göttlichen Person unabwendlich die Aufhebung der Absolutheit im Begriff Gottes mit sich bringen würde; Gott ist ja als Person nicht der Absolute, wofern er das, was er ist, also Person, nicht durch seine eigene Setzung ist. Denn dann ist er es, da er es nicht auf grundlose Weise (nicht ohne Grund) sein kann, nothwendig durch die Setzung eines Anderen, dieses Andere heiße nun Fatum oder Zufall oder wie sonst immer. Gott kann nur unter der Voraussetzung durch sich selbst Person sein, daß er, bevor (nämlich immer im rein logischen Sinne) er Person ist, als Nichtperson ist. Gott muß in jeder Beziehung causa sui sein; dieß kann er aber augenscheinlich nur dann sein, wenn er vor allem das nicht ist, was er ist. 2) Weil man bei dem spekulativen oder apriorischen Verfahren den Anfang nicht beliebig machen kann. Man kann dabei von nichts ausgehen, wozu man nicht schon gelangt ist. Wir müssen eben erst zu dem Begriff von Gott als Person gelangen, ehe wir ihn zur Hand nehmen dürfen und können. Zu ihm zu gelangen, das ist aber grade nur von dem hier entwickelten Begriffe von Gott als dem göttlichen Wesen aus möglich. 3) Weil der Begriff des göttlichen Wesens oder des verborgenen Gottes gleichfalls ein wesentlicher und nothwendiger Begriff Gottes ist, so gut wie der seines Personseins (seiner Personalität), ein wesentliches und darum unentbehrliches Element in dem Begriff Gottes. Und zwar ein Element auch schon von unmittelbar religiöser Bedeutung, das schon in dem unmittelbaren frommen Bewußtsein, schon in der Gottesahnung bestimmt mit enthalten ist. Es ist dasjenige, welches die schlechthinige Erhabenheit Gottes begrifflich ausdrückt, wie uns (was die lebendige Frömmigkeit unnachsichtlich fordert,) dem Gedanken Gottes gegenüber nach einer Seite hin alle Gedanken ausgehen, nämlich alle positiven Gedanken. Nämlich nicht bloß, was in der Unendlichkeit Gottes (s. unten §. 53) begründet ist, in Betreff der quantitativen Beschaffenheit seines Seins, sondern, was die Hauptsache ist, auch in Betreff der

qualitativen Beschaffenheit desselben, sofern es eben dieses schlechthin einfache, bestimmungslose, prädikatlose ist. Wegen seiner inneren Nothwendigkeit hat sich denn dieser Begriff auch geschichtlich der Spekulation allezeit aufgedrängt. Wo nur immer über Gott spekulirt wurde, überall da hat er sich auch herausgethan. Bekannt ist seine allesbeherrschende Bedeutung bei Philo und den späteren Platonikern. Unser reines absolutes Sein oder göttliches Wesen ist ganz Philos τὸ ὄν oder τὸ ὄντως ὄν oder τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, sein ἕν, seine μόνας, — jener Gott, den er als das absolut Einfache, Qualitätlose, Eigenschaftslose, Prädikatlose, überhaupt Bestimmungslose beschreibt, und deßhalb auch wie einerseits als den schlechthin namenlosen und unnennbaren (Gott ist ihm ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος, und auch jene obigen Namen, deren er sich bedient, sind ihm ausdrücklich nur inadäquate und uneigentliche Bezeichnungen Gottes,), — so andererseits als den schlechthin unbegreiflichen (ἀκατάληπτος), — kurz als den, von welchem sich nichts weiter aussagen läßt, als daß er ist. Ebenso ist dieser Begriff Gottes bei den Mystikern der durchherrschende. Doch gelangen sie, während er für uns der Anfang des Begriffs von Gott ist, auf ihrem regressiven Wege zu ihm als zum Abschluß des ihrigen. Ihre via negationis, ihre theologia ἀποφατικὴ, ihre Namenlosigkeit Gottes, dieß alles ist nichts als der Begriff des göttlichen Wesens*). Dieses ist genau eben das, was sie „die Gottheit" nennen im Unterschiede von „Gott." Eben weil dieser Begriff Gottes sich mit der ihnen eigenthümlichen Erkenntniß von Gott (s. unten §. 265) so unmittelbar berührt, bleiben sie, auch wenn sie über Gott spekuliren, bei ihm stehen.

§. 27. Der Begriff des göttlichen Wesens ist ein wahrer Begriff von Gott, aber der wahre Begriff von Gott ist er für sich allein nicht. Er ist nur erst ein wesentliches Moment desselben. Das Denken kann nämlich bei ihm nicht stehen bleiben, sondern sieht sich durch eine immanente Nöthigung über ihn hinausgetrieben und gezwungen, von diesem äußersten Punkte aus eine scheinbar rückgängige Bewegung zu machen. 1) Der Gedanke des absoluten reinen Seins ist nämlich zwar allerdings als der des absolut bestimmungslosen absoluten Seins der Gedanke des absoluten Seins als absoluter Negativität, und das absolute reine Sein ist so allerdings für uns etwas nur auf negative Weise denkbares, es ist also für unsern Gedanken etwas

*) Vgl. Martensen, Meister Eckart, S. 35 f., 40—43.

rein negatives; aber an sich selbst ist es nichts desto weniger, wie schon bemerkt wurde, das Allerpositivste, nur unter der Form der absoluten Negativität. Es ist wohl das absolute Nichts; aber nicht etwa in dem Sinne der absolutesten Null, sondern in dem des absoluten Nichtetwas *). Es ist vielmehr die absolute Fülle des Seins; aber dieses Sein ist in ihm schlechthin unter dem Modus des nicht etwas (d. h. nicht etwas bestimmtes, besonderes,) Seins gesetzt. Das absolute Sein als reines Sein ist schlechthin; aber es ist eben auch nur, es ist nicht irgend etwas, und es ist folglich auch nicht da, existirt nicht. So ist mithin die Formel, in welche der Begriff Gottes sich ursprünglich faßt, daß Gott sei das absolute Sein unter der Form des Nichtetwas, eine rein negative Formel für den allerpositivsten Begriff. Um sie richtig zu verstehen, müssen wir deßhalb den positiven Ausdruck für sie aufsuchen. Dieser ergibt sich aber durch folgende Analyse. In dem Gedanken des absoluten Seins als des schlechthin nicht etwas seienden sind zwei Merkmale zusammengefaßt: a) das schlechthin nicht etwas Sein, die absolute Negation des Etwasseins; aber dieses b) als an dem absoluten Sein gesetzt, nicht etwa an dem Nichtsein. Das hier fragliche Sein ist das schlechthin affirmative Sein, an welchem nun die absolute Negation des Etwasseins gesetzt ist. Es ist die Fülle alles Seins, jedoch so, daß ihm das Etwassein schlechthin fehlt, daß es Etwas nur auf negative Weise ist. Es ist also freilich das Nichtsein des Etwas, aber was nicht etwas ist, ist das absolute Sein, — es handelt sich also um ein Nichtsein des Etwas, welches gleichwohl das absolute Sein ist, welches sonach nicht irgend ein Defekt des Seins ist, sondern die absolute Fülle des Seins. Ist es aber diese, so muß dann freilich auch das Etwassein, ungeachtet es an ihm schlechthin nicht gesetzt ist (es sei denn auf rein negative Weise), doch in ihm schlechthin mit enthalten sein. Nur ist es in ihm auf rein negative Weise enthalten, das heißt eben als nicht gesetztes, m. a. W. als nicht daseiendes. Es ist in ihm eben nur enthalten. Es ist in ihm, aber es ist in ihm nicht gesetzt, nicht da, nicht existent, nicht wirklich, d. h. aber es ist in ihm

*) Nichts = Nicht-ichts.

nur als mögliches. Deutlicher: es liegt in ihm der Inbegriff aller denkbaren (d. h. eben möglichen) Realitäten; aber er ruht schlechthin in ihm, er liegt schlechthin nur der Möglichkeit nach, nur als möglich in ihm, und eben deßhalb ist er in ihm auch gar noch nicht als Möglichkeit ausdrücklich gesetzt. Da es sich aber hier überall um das absolute Sein handelt, so müssen wir noch weiter hinzusetzen: es ist in ihm das Etwassein, und zwar das absolute, enthalten als schlechthin mögliches, d. i. deutlicher: als schlechthin realiter mögliches, — doch, wohlzumerken, eben auch nur und rein als schlechthin realiter mögliches. Der Begriff der realen Möglichkeit ist nun mit Einem Worte der der Potenz (potentia, dem actus gegenüber,) oder der Macht. Denn die Macht besteht ja eben darin, daß die reale Möglichkeit eines thatsächlich nicht daseienden Etwas gegeben ist, — sie ist das thatsächliche Vorhandensein einer Kausalität, die dazu ausreicht, um ein Etwas, das nicht da ist, existent oder wirklich zu machen, d. h. zu bewirken. Positiv ausgedrückt ist folglich das absolute Sein, das nicht irgend etwas ist, — d. h. eben das absolut reine absolute Sein — die absolut reale Möglichkeit des absoluten Etwasseins, m. E. W. die absolute Potenz, die absolute Macht. Der positive Ausdruck für die Formel: Gott ist daß absolute reine Sein, lautet also: Gott ist die absolute Potenz, die absolute Macht, aber diese rein als solche, rein als bloße Potenz oder als schlechthin ruhend gedacht. 2) Allein eben mit dieser Exposition des Gedankens des absoluten reinen Seins tritt nun in demselben ein innerer Widerspruch hervor, der das Denken, weil es ihn nicht unaufgehoben lassen kann, weiter forttreibt, und uns in dem Sein Gottes selbst eine immanente Bewegung aufweist. Der Gedanke der absoluten, also durch nichts anderes außer sich (praeter se) bedingten, mithin unbeschränkten, Potenz oder Macht als lediglich Potenz seiender, m. a. W. als schlechthin ruhender oder unwirksamer, dieser Gedanke ist die härteste contradictio in adjecto, und das Denken ist deßhalb schlechterdings außer Stande, ihn wirklich zu vollziehen*). Die Potenz, die Macht ist wesentlich

*) So bemerkt auch Trendelenburg, Log. Untersuchungen (2. A.,), II., S. 175 f., „daß die Potenz ihrem Wesen nach endlich und beschränkt ist."

Kausalität, und so kann sie gar nicht anders gedacht werden denn als eine Wirkung hervorbringend, d. h. als wirksam. Es ist eben ihre wesentliche Natur, wirksam, d. h. Kraft zu sein, und schon der gewöhnlichsten Vorstellung ist das geläufigste Maß für die Intensität jedes Seins seine Wirksamkeit. Die Macht kann wohl scheinen, keine Wirkung hervorzubringen, wenn sie durch eine andere ihr überlegene Macht*) von entgegengesetzter Richtung an der Hervorbringung der in ihr angelegten Wirkung gehindert wird; aber selbst dann ist ihr Ruhen doch nur ein scheinbares. Denn sie bringt auch in diesem Falle allerdings eine Wirkung hervor, nur nicht nach außen, sondern nur nach innen, nämlich darin, daß sie sich selbst erhält gegenüber von jener gegen sie negativen Macht durch den Widerstand, den sie ihrer Einwirkung auf sie leistet. Bei der absoluten Macht ist nun aber ohnehin die Möglichkeit eines solchen Behindertwerdens derselben durch eine andere Macht durch ihren Begriff ausgeschlossen. Wenn so eine schlechthin unwirksame, d. h. unkräftige Macht schon ganz allgemeinhin ein unerträglicher Widerspruch ist: so ist demnach vollends der Gedanke der absoluten Macht als einer schlechthin unwirksamen, also schlechthin unkräftigen, ein solcher, den selbst das allerungebildetste Denken nicht über sich gewinnen kann. So unumgänglich es also auch ist, Gott als das absolut reine absolute Sein zu denken, so kann doch niemand mit diesem Begriff von Gott seinen Begriff desselben schon abschließen. Denn dieß wäre nur unter der Voraussetzung der Widerspruchslosigkeit jenes Begriffs möglich; von dieser aber liegt hier das Gegentheil offen vor Augen. Nur wenn für das absolute Sein als reines, d. h. lediglich potentielles Sein außer (praeter) ihm ein Hinderniß seines sich Aktualisirens denkbar wäre, könnte dieses ausbleiben. Das actu Sein, das Etwassein kann allerdings von dem absoluten Sein hinweg gedacht werden, ohne daß damit zugleich ein Defekt am Sein gedacht wird (s. oben); allein doch nur unter der Bedingung, daß damit ausdrücklich die Möglichkeit offen gelassen wird, dasselbe auch als schlechthin actu, als das absolute Etwas seiend, als wirklich und daseiend zu denken, — nämlich ohne Widerspruch mit jenem ersteren. Würden wir das Absolute überhaupt oder omni modo

*) Namentlich etwa eine physische Macht durch eine moralische.

als nicht actu, als nicht etwas seiend, als nicht daseiend*) denken, so würde das in offenem Widerspruch mit seinem Begriff als Absolutem stehen**); denn diese Negationen konstituiren ja an und für sich einen Defekt des Seins. Aber es würde auch wieder ganz der gleiche Fall eintreten, wenn wir Gott nur als actu, als etwas seiend, als daseiend denken würden, und daneben nicht auch als lediglich potentia, als nichts seiend, als rein und lediglich seiend. Es ist also unumgänglich, ihn auf beiderlei Weise — jede von beiden unbeschadet der andern — zu denken. Und wie dieß aus dem Begriffe des Absoluten an und für sich folgt: so ergibt sich an unserem Ort insbesondere aus dem Begriff von Gott als dem absoluten reinen Sein die logische Röthigung, von demselben zu dem weiteren Begriffe Gottes als des unter dem grade entgegengesetzten Modus seienden fortzugehen. 3) Der Begriff von Gott als dem göttlichen Wesen, d. h. als dem absoluten reinen Sein, kann demnach nur so gesetzt werden, daß man ihn, indem man ihn setzt, ausdrücklich als einen sich selbst negirenden und somit über sich selbst hinaustreibenden setzt. Ungeachtet also der Begriff Gottes mit unumgänglicher Nothwendigkeit vor allem anderem als der des göttlichen Wesens, in dem angegebenen Sinne, gedacht werden muß, so liegt doch in diesem nächsten Begriffe Gottes unmittelbar zugleich auch schon die Röthigung, Gott als in seinem Sein über denselben hinausgehend zu denken. Indem Gott mit Nothwendigkeit als die absolute Potenz oder Macht rein als solche gedacht wird, muß er, unbeschadet dessen unmittelbar zugleich auch als das gerade Gegentheil hiervon gedacht werden, nämlich als aus jener seiner bloßen und reinen Potenzialität heraustretend, d. h. als sich aktualisirende absolute Macht***). Und zwar als unmittel-

*) Schelling, Aphorism. ü. Naturphilosophie (S. W., I., 7,), S. 218: „Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädikat."

**) Dieß ist die Wahrheit des ontologischen Arguments für das Dasein Gottes, das freilich Beweiskraft nur unter der Voraussetzung hat, daß der Gedanke des Absoluten ein für unser Denken unumgänglicher ist.

***) Schelling, Darlegung des wahren Verhältn. der Naturphil. zu der verbesserten Fichte'schen Lehre (S. W., I., 7,), S. 57: „Das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders als wirklich sein kann."

bar sich aktualisirende absolute Macht. Denn dieses sich Aktualisiren muß ja als ein absolutes gedacht werden, weil es das sich Aktualisiren der absoluten Macht ist, unter Umständen, bei denen für sie ein Motiv zum Ansichhalten ihrer auf ihre Selbstverwirklichung tendirenden Kraft gar nicht abzusehen ist, und überdieß auch kein Vermögen dazu, weil ja überhaupt gar kein Motiv in ihr denkbar ist (da Gott, wie er hier gedacht wird, eben noch gar nicht als Bewußtsein und Wille bestimmt, und folglich der Motive noch gar nicht fähig ist,), — auch den allgemeinen Grund ungerechnet, daß ja innerhalb des immanenten Seins Gottes überhaupt jeder Zeitverlauf Ein für allemal schlechthin ausgeschlossen ist.

§. 28. So ist denn Gott als das göttliche Wesen, d. h. als das absolute reine Sein, zu denken als sich selbst zum Werden*) bestimmend, und zwar dieß, da er das absolute Sein ist, auf absolute Weise, also zum absoluten Werden oder zum absoluten Proceß. Da aber dieses Werden das absolute ist, so ist sein Resultat, das Sein, unmittelbar zugleich mit ihm selbst gesetzt, und so ist das Werden in Gott wesentlich unmittelbar zugleich das Gewordensein, das Sein. Das Sein Gottes ist demnach zu denken als die absolute Einheit des Werdens und des Seins, d. h. als Leben, nämlich im weitesten Sinne dieses Worts, — und zwar — da hier beide, das Werden und das Sein, die absoluten sind, — als das absolute Leben. Das Sein Gottes ist der absolute Proceß als absoluter Lebens- oder, was damit zusammenfällt, Selbsterzeugungsproceß. Da derselbe ein absoluter ist, ein Proceß, in dem die absolute Kausalität als absolut wirkend gedacht wird, so schließt er jeden Zeitverlauf aus und muß als ein schlechthin zeitloser gedacht werden. Die Priorität des einen Modus des Seins Gottes vor dem anderen ist mithin lediglich die logische.

Anm. 1. Der Begriff des Lebens Gottes ist hier noch in seiner völligen Abstraktheit genommen. Denn das ist der abstrakteste Begriff des Lebens: Identität, Indifferenz von Sein und Werden, oder, was damit zusammenfällt: Beziehung des Seins auf sich selbst,

---

*) Schelling, Untersuch. ü. d. menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 403: „Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich.“

Verhältniß des Seins zu sich selbst. Worin in concreto das absolute Leben Gottes besteht, das wird sich sofort herausstellen, nämlich, daß es in seinem naturpersönlich Sein oder Personsein besteht.

Anm. 2. Die Priorität des einen Modus des Seins Gottes vor dem anderen ist lediglich diejenige, welche wir in unserer Vorstellung (keineswegs etwa auch in unserm Gedanken) mit psychologischer Nothwendigkeit (weil wir nur unter der Form der Zeit — und des Raumes — vorzustellen vermögen,) der Ursache vor der Wirkung zuschreiben. Dieser logischen (richtiger würden wir sagen: psychologischen) Priorität entspricht natürlich in einem absoluten Proceß keine reale, da er, seinem Begriff zufolge, mit der Zeit gar nichts zu schaffen hat (so wenig als mit dem Raum), sondern ein außerzeitlicher ist, und da folglich bei ihm Ursache und Wirkung nicht durch einen Zeitverlauf geschieden sind, sondern schlechthin koincidiren. Wir müssen aber freilich, indem wir in dem immanenten Sein Gottes ein Kausalitätsverhältniß entdecken, uns gegenüber von der Unbehülflichkeit unseres Vorstellens nicht bloß davor hüten, daß wir irgend einen Anfang desselben annehmen, sondern nicht minder auch davor, daß wir ein Ende seiner Wirksamkeit denken. Da wir einmal psychologisch außer Stande sind, von dem in Rede stehenden inneren Lebensproceß in Gott die Vorstellung (nicht etwa auch den Gedanken) als die von einem schlechthin zeitlosen zu vollziehen: so bleibt uns, wenn wir ihn uns vorstellig machen wollen, nichts übrig, als ihn als einen ewig kontinuirlichen und in jedem Moment seiner Kontinuität schlechthin sich selbst gleichen vorzustellen (nicht etwa auch zu denken). Mit anderen Worten: wir müssen uns das Sein Gottes als ein solches aus und durch sich selbst Werden desselben vorstellen, welches in jedem Moment seinem Sein schlechthin gleich, d. h. welches das absolute Leben ist. Vgl. Schelling, Philos. d. Mythol. (S. W., II., 2), S. 42f. Philos. d. Offenb., (S. W., II., 3,) S. 258f.

§. 29. Wir haben nunmehr den eben erwähnten Selbsterzeugungsproceß Gottes, ihn ausdrücklich als absoluten gedacht, zu analysiren, — also den Proceß, vermöge dessen das göttliche Wesen, d. i. das absolute Sein als absolut reines Sein, sich aktualisirt, d. h. sich Wirklichkeit gibt, indem es das lediglich potentia in ihm seiende absolute Etwas actu setzt, und sich so aus einem Sein, das etwas nur möglicher Weise ist, zu einem Sein

macht, das dieses Etwas wirklich ist, und folglich daist, existirt. Es springt nun sofort ins Auge, daß unser Proceß ein Proceß der absoluten Aufhebung der absoluten Einfachheit und Innerlichkeit des absoluten Seins ist. Die absolute Einfachheit desselben, d. h. seine unmittelbare absolute Identität mit sich selbst, wird aufgelöst, — es wird in sich differenzirt, es tritt in sich auseinander, die an sich in ihm latenten Unterschiede brechen in ihm hervor, und zwar treten vor allem in ihm sein Gehalt (das absolute Sein) und seine Form (die absolute Bestimmungslosigkeit oder Reinheit) — welche sich übrigens als solche eben erst vermöge dieses Processes ergeben, — aus einander. Und gleicherweise wird auch seine absolute Innerlichkeit aufgeschlossen, es wird aus sich herausgekehrt oder herausgesetzt (es wird existent), geäußert, zu einem für sich anderen gemacht, sich kontraponirt, es wird vorgestellt, objektivirt. Näher ist aber der Vorgang dieser. a) Das absolute reine Sein beschließt in sich die reale Möglichkeit des absoluten Etwas; aber gesetzt ist in ihm dieses absolute Etwas keineswegs schon als möglich. Denn es ist in ihm überhaupt gar nichts gesetzt; nur wir haben bei der Analyse des absoluten reinen Seins gefunden, daß dasselbe an sich die reale Möglichkeit des absoluten Etwas in sich schließt; aber als eine selbst nur erst mögliche, als eine in ihm schlechthin latente, noch nicht gesetzte. Wenn nun das absolute reine Sein in den Proceß tritt, so ist demnach das nächste eben, daß in ihm die Möglichkeit des absoluten Etwas als solche gesetzt wird, daß in ihm dieses absolute Etwas aus seiner Latenz hervortritt als das, was es an sich ist, nämlich als möglich*). Als möglich gesetzt werden heißt aber deutlicher: gedacht werden. (Hier kommt es nun zur logischen Möglichkeit.) Das Nächste, was in dem absoluten Sein vorgeht, ist mithin, daß es als das absolute Etwas gedacht wird, und zwar auf affirmative Weise. (In dem absoluten reinen Sein wird nämlich das absolute Etwas,

*) Vgl. Weisse, Philosoph. Dogmatik, II., S. 234: „Auch in Gott ist die Urthat der Setzung oder Bejahung seiner selbst eine und dieselbe mit der Erfassung der unendlichen Daseinsmöglichkeit, dieses absoluten Prius der göttlichen Natur und Persönlichkeit (§. 329); die erste eben so undenkbar ohne die andere, wie die andere ohne die erste." Vgl. daselbst die weitere Ausführung.

sofern es von uns gedacht wird, auf lediglich negative Weise gedacht, eben weil es in ihm nicht als möglich gesetzt ist. Dagegen ist das als möglich gesetzte Etwas ein auf affirmative Weise Gedachtes.) b) Jetzt übrigt aber noch, daß dieß gedachte, d. h. als möglich, als potentia seiend hervorgetretene absolute Etwas in dem absoluten Sein nun auch wirklich, auch ein actu seiendes wird, m. a. W., daß es auch gesetzt wird. Denn für sich allein ist das Möglichsein oder Gedachtsein, ungeachtet es allerdings ein Sein ist, doch nicht das wirkliche, d. h. das vollständige, das ganze Sein. Das bloß gedacht Seiende ist ja noch nicht selbst, sondern es ist nur sofern es gedacht wird, es ist also lediglich vermöge eines anderen Seins, welches es denkt. Es ist folglich nur im Denken eines Anderen, d. h. es ist auf bloß subjektive Weise. Darum ist es aber auch auf bloß relative Weise und nicht absolut seiendes Sein, — sein Sein ist ein nur halbes Sein. Das ganze Sein ist vielmehr erst das unabhängig von seinem Gedachtwerden seiende, das nicht auf bloß subjektive, sondern auf objektive Weise seiende Sein, — das Sein, welches nicht bloß als möglich, sondern auch als wirklich gesetzt ist, — welches nicht bloß gedacht, sondern dessen Gedanke auch gesetzt ist, — also das auf nicht bloß ideelle, sondern reale Weise seiende Sein, d. h. das reale, das daseiende oder existirende Sein*). Es kommt sonach bei dem fraglichen Vorgange in dem absoluten Sein noch dieß zweite Moment hinzu, daß das in ihm als möglich gesetzte, d. h. gedachte absolute Etwas als wirklich gesetzt wird, real gemacht, d. h. eben im engeren Sinne des Worts (d. i. nicht bloß logisch oder subjektiv) gesetzt wird, daß es Dasein oder Existenz erhält. c) Hiernach ist so viel klar, daß das absolute reine Sein durch sein

---

*) Dasein ist = actu Gesetztsein eines (als solchen nur möglichen) Gedankens. Wirklich sein kann nur ein Etwas, nur ein Gedachtes. Etwas ist da, heißt: sein Sein ist kein bloß Gedachtes, kein bloßer Gedanke. Vgl. Schelling, Geschichte der neueren Philosophie (S. W., I., 10), S. 18: „Existenz, d. h. Sein auch außer dem Begriff.“ Desgl. Philosoph. d. Offenb. (S. W., II., 3,), S. 57 f. Vgl. auch Ulrici, Gott und die Natur, S. 704 f. Schränkt man nur das Wahrnehmen, wie es sich gebührt, nicht auf das materiell sinnliche ein, so hat Schopenhauer (Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 4,) Recht mit der Behauptung, daß Dasein und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.

sich Aktualisiren einerseits zum gedachten Sein, d. h. zum Gedanken oder zum ideellen Sein, — und andererseits zum gesetzten Sein, d. h. zum Dasein oder zum realen Sein wird. Diese beiden Bestimmtheiten müssen nun aber hier als schlechthin in einander seiend, als in absoluter Einheit stehend gedacht werden. Denn das Gedachtwerden und das Gesetztwerden, von denen es sich hier handelt, sind dem Obigen (§. 28) zufolge als absolute Funktionen zu denken; absolute Funktionen aber können, was ihr Verhältniß zu einander betrifft, schlechterdings nur als schlechthin koincidirend und ineinander seiend gedacht werden. Indem das absolute Sein gedacht wird, wird es gesetzt, — und indem es gesetzt wird, wird es gedacht. Wir haben also näher zu sagen: Indem die reine Potenzialität des absoluten Seins sich aktualisirt, so aktualisirt sie sich auf absolute Weise, und damit wird das absolute Sein durch ein absolutes Gedachtwerden, welches mit einem absoluten Gesetztwerden schlechthin zusammenfällt und eins ist (oder umgekehrt) zu einem Sein, welches beides schlechthin in Einem ist, gedachtes, d. h. Gedanke, und gesetztes, d. h. Dasein, — also schlechthin daseiender Gedanke und schlechthin Gedanke seiendes Dasein, — schlechthin reales Ideelles und schlechthin ideelles Reales, — kurz absolute Einheit des Gedankens und des Daseins oder des Ideellen und des Realen. Dieß heißt aber mit Einem Wort: es wird Geist. Denn eben dieß ist der Begriff, zu welchem das Wort „Geist" gehört. Da nun aber die reine Potenzialität, welche sich hier durch eine absolute Funktion oder schlechthin aktualisirt, die in dem absoluten reinen Sein verschlossen liegende, mithin die Potenzialität des absoluten Etwas ist: so ist weiterhin noch näher zu sagen: Indem die reine Potenzialität des absoluten Seins sich aktualisirt, m. a. W.: indem das göttliche Wesen aus seiner reinen Potenzialität sich aktualisirt, so ist das Ergebniß der absolute Geist. Das aktuelle Sein des Absoluten oder Gottes ist also sein Geistsein, — Gott ist actu der absolute Geist. Dieß ist die Bestimmtheit des neuen Seins Gottes, welches sich aus unserm Processe ergibt, seine Materie (im rein logischen Sinne) betreffend: es ist der absolute Geist.

Anm. 1. In dem vorstehenden §. wird absichtlich durchweg im Passivum geredet (das absolute Sein — heißt es — „wird gedacht, gesetzt", — es „wird" zu einem so und so beschaffenen Sein, — es „wird Geist" u. s. w.). Es soll nämlich hier lediglich der ganz abstrakte Gedanke des betreffenden Processes ausgedrückt werden, ohne daß dabei schon irgend etwas mitausgesagt würde, weder in affirmativer noch in negativer Weise, über die in ihm wirksame Kausalität. Diese letztere wird sich sehr bald herausstellen. S. §. 31.

Anm. 2. Gott existirt ist also = der Gedanke Gottes hat Realität, Dasein, und dieß ist gleich = Gott ist absolute Einheit seines Gedankens und seines Daseins, welches wieder = ist: Gott ist Geist.

Anm. 3. Hier ist der Ort, wo sich für die theologische Spekulation primitiv der Begriff des Geistes überhaupt ergibt, sofort an der Schwelle ihrer Bahn. Die Spekulation bedarf in der That des klaren Verständnisses von dem Wesen des Geistes sogleich bei den allerersten Schritten auf ihrem Wege; was aber der Geist ist in seinem ganzen und vollen Sinne, das wird man augenscheinlich nur spekulativ an dem Geiste Gottes absehen können, nicht empirisch reflektirend an dem kreatürlichen Geist, der in unserer Erfahrung, ein einziges Datum ausgenommen, immer nur in annäherungsweiser Wahrheit (s. unten) gegeben ist. Wie sehr es uns in der Regel an einem klaren und deutlichen Begriffe des Geistes fehlt, und zwar auch im wissenschaftlichen Verkehre, das bedarf keiner Nachweisung. Für jeden Nachdenkenden liegt es auf erschreckende Weise zutage. Durchschnittlich glauben wir gottlob, daß „Geist" kein leeres Wort ist, sondern etwas Thatsächliches. Wir nehmen an, daß Alle den Geist aus eigener Erfahrung kennen, und deßhalb reden wir zuversichtlich vom „Geist", in gutem Glauben, damit ein Allen unmittelbar verständliches Wort zu gebrauchen. Aber wie viele haben denn auch nur eine fertige und runde Definition in Bereitschaft auf die Frage: was ist der Geist? Ganz unangesehen, ob sie eine tüchtige ist*). Und eben dieß ist vielleicht der schlagendste

*) Schelling, Philosophie der Mythol., (S. W., II., 2,), S. 12: „Das allgemeine Anerkanntsein eines Begriffs leistet überhaupt keine sichere Bürgschaft für dessen wissenschaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wissenschaftliche Ergründung eines Begriffs stehe meist im

Beweis für die Thatsächlichkeit des Geistes, daß jedermann zuversichtlich von ihm redet, ungeachtet fast niemand, indem er das Wort „Geist“ ausspricht, einen wirklichen (d. h. einen klaren und deutlichen) Gedanken damit verbindet. „Der Geist führt“ eben „einen ewigen Selbstbeweis“ *). In der gangbaren Vorstellung vom Geist pflegt ein einziges Merkmal eigentlich festzustehen, das der Immaterialität. Allein dieß ist ein lediglich negatives Merkmal, und es wird selbst keineswegs in einem wirklich klaren und deutlichen Sinne gebraucht. Denn was das Immaterielle sei, kann man ja natürlich nur dann verstehen, wenn man von der Materie einen klaren und deutlichen Begriff hat; der Begriff dieser kann aber seine Klarheit und Deutlichkeit nur von dem des ihr konträr entgegengesetzten, d. h. von dem Begriff des Geistes aus gewinnen. Geist und Materie sind Wechselbegriffe, so daß keiner von beiden ein vollkommen klarer und deutlicher anders sein kann als zugleich mit dem andern. Dabei muß aber das Verständniß unumgänglich von dem Begriff des Geistes anheben. Denn er ist der durchgängig affirmative, während der Begriff der Materie ein vorwiegend negativer ist: wovon die Folge ist, daß es einen Zugang zu diesem nur von jenem aus gibt, nämlich a contrario. An sich selbst ist aber allerdings die Entgegensetzung von Geist und Materie eine durchaus richtige **). Desto verfehlter ist dagegen die andere, gleichfalls weit und breit herkömmliche, die von Geist und Natur. Wer sie macht, befindet sich auch noch nicht einmal auf dem richtigen Wege dazu, um den Begriff des Geistes zu suchen. Denn er koordinirt einen Formbegriff (ein solcher ist nämlich der der Natur, der nur eine Formbestimmtheit des Seins bezeichnet, die nicht minder an einem geistigen Sein ge-

---

umgekehrten Verhältnisse mit der Allgemeinheit seines Gebrauchs. In der Regel sind es gerade diejenigen Begriffe, deren Jeder sich berühmt und die gleichsam in beständiger Anwendung sind, die am blindesten gebraucht werden; jeder verläßt sich auf den andern, und denkt, ein solcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel gestellt sein.“ Lotze, Mikrokosm., III., S. 236 f.: „Wofür die Sprache einen Namen ausgeprägt hat, das sind wir allgemein sehr geneigt, als ein Erzeugniß des Denkens aufzufassen, obgleich dessen Beitrag zur Feststellung des benannten Inhalts oft sehr gering ist, oft gänzlich fehlt.“

*) Novalis Schriften, III., S. 237.

**) Wenn Geist und Materie keinen reinen Gegensatz bilden sollen: dann wollen wir nur alle Logik einpacken.

setzt sein kann als an einem materiellen, ja auf vollendete Weise sogar nur an jenem setzbar ist,) einem Materialbegriff (Gehaltsbegriff). Aus derselben Gedankenverwirrung kommt es, daß man gemeinhin, namentlich bereits von Descartes her, den Geist durch Bewußtsein, näher Selbstbewußtsein, Denken, auch wohl durch Ichheit überhaupt definirt*). Daß diese in einer Beziehung zum Geist stehen, ist nun freilich außer Zweifel, denn der Geist ist sich bewußt, denkt u. s. w.; aber was dieser Geist selbst ist, der sich bewußt ist und denkt, das weiß man damit nicht; und doch ist es grade dieß, was man auf die Frage, was der Geist sei, vernehmen will. Bewußtsein und Denken sind Funktionen, und, in ihrer ganzen Vollkommenheit genommen, Funktionen nur des Geistes, — aber sie sind nicht der Geist selbst, der ja vielmehr das Fungirende ist, das Sichbewußtseiende und Denkende. Es käme eben darauf an, zu erfahren was dieses ist; dieß aber bleibt bei jener Definition völlig unaufgehellt. Ohnehin ist dieselbe augenscheinlich zu enge. Denn dem allgemeinen Sprachgebrauch nach wird unter den Begriff des Geistes unbedenklich auch Unpersönliches subsumirt. Wer spricht nicht von geistigen Kräften, Vermögen, Organen u. dergl.? Es gibt nicht bloß Geist, der denkt und setzt (will), sondern auch Geist, mit dem (mittelst dessen) gedacht und gesetzt (gewollt) wird. In dem abstrakten generischen Begriff des Geistes, den wir eben brauchen, liegt also selbst der herkömmlichen Vorstellungsweise zufolge das Merkmal des Selbstbewußtseins, des Denkens, überhaupt der Ichheit oder der Persönlichkeit gar nicht mit, geschweige denn, daß dieses Merkmal den Begriff des Geistes erschöpfen sollte. Allerdings — dieß wird sich uns künftig ausdrücklich ergeben — kann es Geist, seinem Begriff zufolge, nur in einem persönlichen Sein geben, und nur ein persönliches Sein kann Geist sein; aber der Inhalt des Begriffs der Personalität drückt nicht

*) Auch nach Lotze (Mikrokosm., III., S. 544), soll „der allgemeine Charakter der Geistigkeit" „das Fürsichsein" sein, und eben dieses „die entscheidende Eigenthümlichkeit des Wesens der Geister" bilden. Gleicherweise schreibt J. H. Fichte, Psychologie, I., S. XV.): „Persönlichkeit ist die Grundform des Geistes als solchen, daher als Form in allen Geistern, im absoluten wie in dem endlichen, schlechthin gleich." Darin stimmen wir ihm übrigens gern zu, wenn er nachher (S. XX.) darauf bringt, daß „der lange eingewohnten Verwechselung des „Ich" mit dem „Geiste" vollständig ein Ende gemacht werde."

diejenigen Merkmale aus, welche in ihrer Vereinigung den Begriff des Geistes ausmachen, m. E. W. die Personalität ist nicht ein konstitutives Merkmal in dem Begriff des Geistes an sich selbst, sondern nur ein konsekutives. Für jeden Begriff des Geistes ist es insbesondere eine unerläßliche Probe, daß er für die Natur Raum haben muß. So lange man einen Begriff des Geistes hat, der diese von ihm ausschließt, bleibt es freilich unmöglich, ein rein geistiges Sein und Leben des Menschen zu denken und einen lebendigen persönlichen Gott als reinen Geist. Denn auch die geistigsten Funktionen des Ich, ja das absolute Denken und das absolute Wollen selbst sind bedingt durch den Besitz eines (nicht selbst denkenden und wollenden) Organs, also einer Natur. Wenn bei irgend einem Begriffe die Nothwendigkeit einleuchtet, ihn auf spekulativem Wege zu gewinnen, so bei dem des Geistes, — d. h. die Nothwendigkeit, den Gedanken, den das betreffende Wort bezeichnet, nicht aus diesem Wort herauszuklauben oder aus vereinzelten und unvollständigen Erfahrungsdaten sich zusammen zu lesen, von denen dasselbe gebraucht wird, sondern ihn völlig unabhängig von diesem allem als das Erzeugniß eines durch seine innere dialektische Nothwendigkeit sich fortbewegenden apriorisch konstruktiven Denkens als eine scharf bestimmte und fest begrenzte logische Größe zu überkommen, und erst dann das dieser entsprechende Wort im gegebenen Sprachvorrath aufzusuchen und zu ihrer Bezeichnung zu fixiren. Der auf diesem Wege von uns gefundene Begriff stimmt nun auch vollkommen überein mit dem, was man gemeinhin eigentlich im Sinne hat, wenn man das Wort „Geist" ausspricht. Denn wo in einem Sein kein Gedanke (keine Ideelletät) ist, da läßt niemand es als Geist gelten, wenn auch noch so viel Dasein (Realität) an ihm wäre; aber eben so ist auch da keine Rede vom Geist, wo in einem Sein kein Dasein (keine Realität) ist, und wenn auch noch so viel Gedanke (Ideelletät) in ihm wäre. Weder der bloße Gedanke für sich allein gilt schon für Geist, noch das bloße Dasein für sich allein; sondern erst wo wir beide verbunden finden, halten wir dafür, ein Geistiges zu haben. Aber auch nicht ohne weiteres jede Verbindung von Gedanke und Dasein reicht uns dazu hin, sondern nur die innige, die wirkliche Durchdringung, die als solche eine unauflösliche, eine bleibende ist. Kurz, wo wir eine vollendete, eine wirkliche Einheit von Gedanke und Dasein sehen, da urtheilen wir: hier sei Geist. So klar und deutlich dieser

Begriff des Geistes nun auch ist*), so geht ihm doch allerdings eine Vorstellung schlechterdings nicht zur Seite, und dieß bildet für die Meisten auch unter den wissenschaftlichen Denkern eine für sie unüberwindliche Schwierigkeit. Wundern kann sich freilich kein verständiger Mensch darüber; denn es liegt ja in dem Begriff des Geistes selbst mit Nothwendigkeit, daß sein Gedanke sich nicht objektiviren kann in einer Vorstellung. Alles Vorstellen ist eben ein den Gedanken Abbilden im Material der materiellen Welt, zu allererst des Raumes und der Zeit, und jede Vorstellung ist daher dem materiellen oder sinnlichen Sein entlehnt, — der Geist aber ist der reine Gegensatz der Materie. Der Geist ist seinem Begriff zufolge das schlechthin Immaterielle; er ist mithin zwar denkbar und begreifbar, aber schlechthin unvorstellbar. Den Meisten geht jedoch da, wo das Vorstellen ein Ende hat, auch das Denken aus**). Zum großen Theil hierauf beruht die außerordentliche Schwierigkeit des Glaubens an die Wirklichkeit des Geistes. Und gleichwohl ist dieser Glaube die unumgängliche Bedingung eines menschenwürdigen Bewußtseins und Daseins, und der Aufschwung zu ihm die moralische Grundthat, die von Jedem gefordert werden muß. Der uns allen angeborne Glaube an die Wirklichkeit, ja die alleinige Wirklichkeit der Materie, des Sinnlichen, des Palpablen muß vor allem abgeworfen werden, wenn wir uns selbst und die Welt verstehen und uns in uns selbst und der Welt zurechtfinden lernen wollen. Was insbesondere das Denken angeht, so ist die Eine große und entscheidende Grundthat desselben die Anerkennung,

---

*) Wenn Jul. Müller (Sünde, 3. A., I., S. 423,) wahrgenommen hat, daß gerade mein Begriff des Geistes „den Lesern meines Buches besonders schwierig und dunkel zu erscheinen pflege": so finde ich es sehr natürlich, daß er denjenigen Lesern, welchen er in Folge ihrer Ungelenkigkeit im Denken zu „schwierig" ist, freilich auch „dunkel erscheint"; solche subjektive Hindernisse des Verstehens bei seinen Lesern hat aber der Autor nicht zu verantworten. Müller selbst kann wohl keinen ernsten Versuch gemacht haben, meinen Gedanken nachzukonstruiren; denn für ihn müßte derselbe in diesem Falle sofort klar geworden sein, wie entschieden er ihn auch übrigens als einen irrthümlichen von sich gewiesen haben möchte. Es würde sehr wohlgethan sein, wenn Diejenigen, denen mein Begriff des Geistes „dunkel" erscheint, aus dieser Veranlassung einmal den ihrigen daraufhin ansehen würden, wie es mit seiner Klarheit und Deutlichkeit bestellt sei.

**) Sehr scharf unterscheidet diese beiden namentlich schon Descartes. Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, I., (2. A.) S. 364 f.

daß die Dinge in demselben Maße, in welchem sie materielle sind, nicht wirkliche (nicht reelle) sind, daß je sichtbarer, je greifbarer etwas ist, desto unreeller es eo ipso ist*). Wird sie uns deßhalb schwer, weil wir alle unser Leben als ein überwiegend materielles beginnen: so wird sie uns ja doch auch wieder überaus nahe gelegt durch die Erfahrung, die wir täglich davon machen, daß das Materielle, das Handgreifliche vergänglich und eben damit in sich selbst nichtig ist, — eine Erfahrung, die uns ja so bittere Klagen auspreßt. In dem hier aufgestellten Begriff des Geistes liegt die Wurzel meines Realismus. Es ist eben der Begriff des Geistes, von dem aus Idealismus und Realismus sich scheiden. Diesem ist der Geist und überhaupt das wahre, das essentielle Sein nicht bloß Gedanke, oder auch Denken, sondern wesentlich zugleich Dasein, — jenem dagegen ist das wahre Sein lediglich Gedanke und Denken. Wer sich des im §. gegebenen Begriffs des Geistes nicht zu bemächtigen vermag, dem ist anzurathen, daß er sich sogleich hier von uns trenne.

Anm. 4. Es sei mir vergönnt, mich hier Ein für alle Mal über den Sprachgebrauch zu erklären, den ich in Ansehung der Termini „ideell" und „real", sowie der damit zusammenhängenden und verwandten, konstant einhalten werde**). Ich unterscheide „ideell" und „ideal", „real" und „reell", die nur zu häufig durch einander geworfen werden, und verbinde mit jedem dieser Ausdrücke einen fest bestimmten und in sich deutlichen Sinn. Am meisten muß das Wort „ideell" sich einen ganz vagen Gebrauch gefallen lassen. Sogar als das Denken versteht man das „Ideelle", (während es doch vielmehr das Gedachte, d. i. der Gedanke ist,) was dann von Hause aus eine gründliche Verwirrung ergibt. Denn das Denken

---

*) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 475 f.: „Es ist eine der allergrößten Thaten der Philosophie, daß sie in Platon den Muth hatte, an den Menschen die Forderung zu stellen, daß er seine Sinne verläugnen und eine Welt nicht von logischen Begriffen, sondern urständigen Wesenheiten, die nur das Auge des Geistes schaut, für realer als die sinnliche Welt, ja für die einzige Realität erachte."

**) Sprachlich korrekt sollte man freilich entweder „ideell" und „reell" oder „ideal" und „real" einander entgegensetzen; allein der bereits fixirte Sprachgebrauch gestattet weder das eine noch das andere. Weder die Art, wie der Ausdruck „reell" konstant gebraucht wird, noch die, wie „ideal" wenigstens am häufigsten angewendet wird, erlaubt es.

kann ja nur als die Funktion eines Denkenden, also eines zugleich Realen gedacht werden. Zum Denken bildet den Gegensatz nicht das Dasein, sondern das Setzen, nämlich im engeren (d. h. nicht im logischen) Sinne, — so wie der Gegensatz zum Dasein, das gedachte Sein, der Gedanke ist. Vollends aber Denken und Sein (der abstrakteste aller Begriffe) sind gar nicht einmal koordinirte Begriffe, und können folglich um so weniger einen Gegensatz bilden. Von dergleichen Terminologien mich gänzlich enthaltend, unterscheide ich zwei Hauptgattungen, in die alles Sein zerfällt und die alles Sein befassen: das gedachte Sein, d. h. dasjenige Sein, welches Gedanke ist, kurz den Gedanken*) — und das gesetzte Sein, d. h. dasjenige Sein, welches da ist, existirt, kurz das Dasein, und nenne jenes das ideelle Sein, dieses das reale**). Ich sage: das Ideelle, nicht das Ideale, und gebrauche dieses beides nicht, wie es gemeinhin geschieht, promiscue; sondern das Ideale bedeutet mir eine einzelne Species des Ideellen, nämlich das seinem Begriff selbst zufolge lediglich Ideelle, m. E. W. das Urbildliche, ganz im Einklange mit dem am meisten gültigen Sprachgebrauch. Welchem gemäß ich denn auch die Beschaffenheit, ein ideelles (ein gedachtes) Sein zu sein, durch das (freilich bisher nicht übliche) Wort Ideelletät ausdrücke, nicht wie es zu geschehen pflegt, durch Idealität, unter der ich vielmehr die Beschaffenheit, urbildlich zu sein, die Urbildlichkeit verstehe. Und ebenso sage ich: das Reale, nicht das Reelle, und gebrauche diese beiden Termini nicht als äquipollente; sondern das Reelle bedeutet mir dasjenige Sein, welches nicht bloß scheinbarerweise oder bloß annäherungsweise, überhaupt nur relative und mithin auch auf nicht bleibende oder standhaltende und unvergängliche Weise, — sondern auf absolute und folglich auch beharrliche und unvergängliche Weise ist; und die Beschaffenheit, in diesem Sinne reell zu sein, nenne ich die Reelletät, dagegen die, real zu sein (Dasein zu haben, zu existiren), Realität. Denn das Reale ist nicht schon an und

---

*) Denn das Produkt des Denkens ist der Gedanke, sowie das des Setzens (im engeren Sinne) das Dasein.

**) Diese beiden: Gedanke und Dasein — bilden den höchsten ontologischen Gegensatz, — nicht aber, wie man denselben in der Regel formulirt, das Sein und das Denken — oder „das dingliche oder reale und das geistige oder ideale Sein“, in dem Sinne, daß das Sein dinglich oder real sei als das gewußte, und geistig oder ideal als das wissende.

für sich auch das wahrhaft Reelle, sondern das Reale in seiner unauflöslichen Einheit mit dem Ideellen — d. i. eben der Geist — ist es. Demnach bilden meinem Sprachgebrauch zufolge das Ideale und das Reelle einen direkten Gegensatz, indem das Ideale das wesentlich bloß Ideelle und schlechthin nicht zugleich Reale ist, das Reelle aber die absolute Einheit des Ideellen und des Realen. Reell ist, was sein Sein auf nicht relative, und folglich auch auf nicht vergängliche, sondern auf schlechthin beharrliche Weise, was mithin dasselbe in sich selbst hat. In concreto ist dieß der Geist, und er allein.

§. 30. Aus dem aufgestellten Begriff des Geistes (§. 29) ergeben sich unmittelbar die nachstehenden Folgesätze, durch welche auf ihn ein helleres Licht fällt. 1) Der Geist, und er allein, ist das schlechthin volle und ganze, eben damit aber auch das schlechthin wahre Sein, — dasjenige Sein, welches alles in sich befaßt, was in dem Begriff des Seins, denselben in seinem vollständigen Umfange genommen, an und für sich enthalten ist. Die allgemeinste Eintheilung des Seins ist ja die in a) das als möglich gesetzte, d. h. das gedachte Sein, d. i. das Sein, welches Gedanke ist, oder das ideelle Sein — und b) das als wirklich gesetzte, d. i. das im engeren Sinne des Worts gesetzte Sein, d. h. das Dasein, das existente Sein, oder das reale Sein*). Wobei es einleuchtet, daß das reale Sein nothwendig das ideelle zu seiner Voraussetzung hat, nicht aber auch umgekehrt dieses jenes. Denn ein bloßer Gedanke ist denkbar, nicht aber auch ein bloßes, d. h. ein von jeder Gedankenbestimmtheit, auch von einer bloß negativen, (wie dieß bei der Materie der Fall ist, §. 55) entblößtes Dasein. Denn nur etwas (etwas bestimmtes) kann als wirklich gesetzt werden (nicht ein nichts), d. h. real kann nur das Ideelle sein. Alles Reale hat demnach ein Ideelles zu seiner

*) Zur Erläuterung braucht nur kurzweg an das bekannte Gesellschaftsspiel „Real oder ideal?" erinnert zu werden. Lotze, Mikrokosm., III., S. 236: „. . . . von den beiden Vorstellungen, durch deren Verschmelzung wir das Seiende denken, der des Was und der seines Seins" u. s. w. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 12: „Realsein in höchster Allgemeinheit bezeichnet ein doppeltes in unauflöslicher Einheit: qualitativ Bestimmtsein und Existiren, Wirklichsein."

Voraussetzung, und nur ein Ideelles, nur ein Gedachtes, d. h. nur ein Gedanke kann real werden und sein. Gedanke + Dasein machen hiernach die Totalität des Seins überhaupt aus. Dieses Gedanke + Dasein ist aber dem Obigen zufolge eben der Geist. Allem, was nicht Geist ist, fehlt sohin etwas an dem vollen Sein, es ist (mehr oder minder) ein nur unvollständiges und also noch nicht schlechthin wahres Sein*). 2) Indem der Geist absolute Einheit der wesentlichen Elemente des Seins überhaupt — des Gedankens und des Daseins, des Idellen und des Realen, — ist, so ist er eo ipso auch die schlechthin unauflösliche Einheit derselben. Denn die schlechthinige Einheit ist eben die, welche in keiner Beziehung auch nicht Einheit (d. h. eben: welche nicht bloß relative Einheit) ist. So ist denn der Geist das schlechthin unauflösliche**), d. h. das schlechthin unzerstörbare, unvergängliche, kurz das schlechthin reelle Sein***). Das Vergehen eines Seins besteht ja eben darin, daß in ihm die Grundelemente alles Seins überhaupt, Gedanke und Dasein, von einander lassen und sich trennen, was immer nur in demselben Verhältniß möglich, aber freilich zugleich auch nothwendig ist, in welchem sie bloß relativ zur Einheit verknüpft sind. Im Geiste aber ist laut seinem Begriff ihre Verknüpfung eine schlechthin vollzogene. Dem schlechthin daseienden oder realen Gedanken kann das Dasein, kann seine Realität nicht wieder entfallen, und in dem schlechthin Gedanke seienden oder ideellen Dasein kann der in ihm seiende Ge-

---

*) In diesem Sinne verstanden ist, Schopenhauers (Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. A., II., S. 318,) Wort zutreffend: „Es ist der Grad des Bewußtseins, welcher den Grad des Daseins eines Wesens bestimmt."

**) Ἀκατάλυτος, Hebr. 7, 16.

***) Schelling, Stuttg. Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 406: „Geist ist das natura sua Seiende, eine aus sich selbst brennende Flamme." So können wir denn auch mit Lotze, wiewohl in einem völlig anderen Sinne als dem seinigen, sagen: „daß nur die Geister real seien", und „daß alles Reale Geist sei," (Mikrokosmus, III., S. 528,) oder: „nur der lebendige Geist ist, und Nichts ist vor ihm oder außer ihm" (ebendas., S. 544.). (Ein Satz, in dessen Konsequenz Lotze bekanntlich „die allgemeine Beseelung aller Dinge" annimmt, und behauptet, „daß auch die Dinge, die unserer sie von außen betrachtenden Beobachtung nur als blind wirkende, bewußtlos leidende, durch die unbegreifliche Verknüpfung von Selbstlosigkeit und Realität sich selbst widersprechende erscheinen, ... nicht bloß für Andere, sondern für sich sind. (Ebendas. S. 528.)

danke, kann seine Ideelletät, nicht wieder erlöschen. Das Vergehen eines Dings ist nie etwas anderes, als daß in seinem Sein entweder von dem in ihm daseienden Gedanken (Begriff) das Dasein sich loslöst, oder in diesem Dasein der Gedanke (Begriff), der ihm als das seine Form bestimmende Princip einwohnt, exspirirt. Das Maß der Innigkeit der Verknüpfung von Gedanke und Dasein (Existenz) in einem Sein ist allemal zugleich das Maß seiner Unvergänglichkeit und Bestandhaltigkeit oder Reelletät. Es liegt mithin im Begriff des Geistes, daß er (nämlich der wirkliche, der nicht bloß annäherungsweise Geist,) nicht zur Materie herabkommen, nicht „erlöschen" kann; während sein Gegensatz, die Materie allerdings zum Geist gesteigert werden kann. (S. unten.) Als das schlechthin wahre und reelle Sein ist er inalterabel, unverderbbar, und von einer möglichen „Verdunkelung" und „Trübung" des (wirklichen) Geistes oder des (wirklichen) Geisteslebens, durch was auch immer (vollends etwa durch etwas Sinnliches), kann selbstverständlich keine Rede sein. Eben so wenig kann aber der Geist gesteigert werden, mehr werden als er ist. Deßgleichen ist er, weil unauflöslich, untheilbar; dagegen liegt es nicht in seinem Begriff, daß er einfach sei. 3) Als das schlechthin wahre, volle und inalterabele Sein ist der Geist das schlechthin in sich selbst vollendete und befriedigte, das gegen jede Störung von außenher gesicherte Sein. Wird daher ein geistiges Sein gedacht als zu einem anderen Sein im Verhältniß stehend, so läßt es sich nicht anders denken denn als sich zu demselben schlechthin affirmativ verhaltend, d. h. als sich demselben schlechthin aufschließend. Denn daß ein Sein sich gegen ein anderes negativ verhält, daß es sich gegen dasselbe abschließt und es von sich ausschließt, das kann seinen Grund nur darin haben, daß es sich durch dasselbe in sich selbst gestört und in seiner Selbstbefriedigung beeinträchtigt findet. Es liegt daher im Begriff des Geistes seine absolute Durchdringlichkeit (grade wie die Undurchdringlichkeit für eine Grundeigenschaft der Materie angesehen wird,) oder (wie man es auch ausdrücken kann,) daß er Licht (selbstverständlich nicht materielles) ist. (Der Geist ist wesentlich Liebe.) 4) Indem der Geist das als gedachtes zugleich schlechthin daseiende (existirende) Sein ist, so

ist durch diesen seinen Begriff unmittelbar ausgeschlossen, daß er auch nur potentia sein könne, d. h. ja eben als bloß gedachtes, d. i. mögliches, nicht zugleich (schlechthin) daseiendes, d. i. wirkliches Sein. Der Geist kann nur actu sein, nie bloß potentia; es kommt ihm schlechthinige Aktualität zu. Endlich 5) stellt es sich hier heraus, was das Gute (§. 22. 23.) in concreto ist, nämlich eben Geist. Dieser allein ist ja dasjenige Sein, welches seinem Begriff schlechthin entspricht, nämlich seinem Begriff selbst zufolge. Denn dieser ist eben der eines Seins, welches absolute Einheit des Gedankens und des Daseins, und eben damit einerseits das seinem Begriff schlechthin entsprechende und andererseits das schlechthin reelle und bestandhaltige, das schlechthin vollkommene und ewige Sein ist. Und wie nur der Geist ein solches Sein ist: so kann auch das Gute nur als Geist gedacht werden. Er allein ist schlechthin gut, und sonst nichts.

§. 31. Ist das aktuelle Sein, zu welchem das göttliche Wesen sich aktualisirt, seiner Materie (seinem Gehalt) nach der absolute Geist (§. 29): so fragt es sich nun weiter, unter welcher Formbestimmtheit dieser absolute Geist das aktuelle Sein Gottes ist. Die Beantwortung dieser Frage zerfällt in folgende Momente. 1) Der Proceß in Gott, der uns hier beschäftigt, besteht angegebenermaßen darin, daß das in dem absolut reinen absoluten Sein oder dem göttlichen Wesen ruhend beschlossene absolute Etwas gedacht und gesetzt wird, und zwar beides schlechthin in Einem. Gedacht und gesetzt werden kann aber nur durch ein Denken und ein Setzen, also auch nur von einem Denkenden und einem Setzenden, m. a. W. von einem Verstande und einem Willen. Diese das Denken und Setzen, bezw. der Verstand und der Wille, sind ja aber an sich miteinbegriffen in dem absoluten Etwas, welches das göttliche Wesen in sich verschließt. Denn das absolute Etwas ist ja eben = dem Inbegriff alles denkbaren, d. h. möglichen Seins. So sind es also, indem das göttliche Sein sich regt und seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit sich aufschließt, das Denken und Setzen, die, ihrer Möglichkeit nach in ihm mitbefaßt, zuerst (nämlich im rein logischen Sinne) aus ihm hervorbrechen, und zwar als absolute, und folglich auch (da absolute Akte sich nothwendig decken,) in absoluter Einheit. So treten uns denn sofort zwei

Formbestimmtheiten an Gott als dem absoluten Geist entgegen. Einmal die denkende Bestimmtheit, m. a. W. Bewußtsein, und zwar denkendes Bewußtsein. Dieß heißt aber Selbstbewußtsein, d. i. aktives Bewußtsein, — Bewußtsein, welches seine Kausalität in dem Bewußtseienden selbst hat, in welchem dieses sich mithin aktiv verhält, nicht passiv, so daß es sich dasselbe selbst erzeugt, nicht aber es sich angethan erhält, — kurz Bewußtsein des Bewußtseienden durch sich selbst, — wovon dann das, was man gemeinhin unter dem „Selbstbewußtsein" versteht, das Bewußtsein von sich selbst, erst die Folge ist, nämlich daß das aktiv und spontan Bewußtseiende zum Objekt seines Bewußtseins, so gut wie ein Anderes, auch sich selbst machen und haben kann, weil es nämlich sich selbst von seinem (subjektiven) Bewußtsein unterscheiden kann. Wir sagen mit Einem Wort: Verstandesbewußtsein oder Verstand. In seiner Vollendung gedacht, wie er hier — nämlich als absoluter — gedacht werden muß, ist der Verstand dann näher die Vernunft. Wir finden also auf der einen Seite an Gott dem absoluten Geiste als seine Bestimmtheit das absolute Selbstbewußtsein oder die absolute Vernunft. Fürs andere die setzende Bestimmtheit, m. a. W. Thätigkeit, und zwar setzende Thätigkeit. Das heißt aber Selbstthätigkeit, d. i. aktive Thätigkeit, — Thätigkeit, welche ihre Kausaliät in dem Thätigen selbst hat, in welcher dieses sich mithin aktiv verhält, nicht passiv, so daß es sich dieselbe selbst erzeugt, nicht aber sie sich angethan erhält, — kurz Thätigkeit des Thätigen durch sich selbst: wovon dann die Folge ist, daß dieses aktiv und spontan Thätige seine Thätigkeit, so gut wie auf anderes, auch auf sich selbst als ihr Objekt richten kann. Näher befaßt dann das Setzen zwei Momente. Es heißt: a) einen Gedanken, ein Ideelles als Zweck setzen, d. i. wollen (im engeren Sinne), und b) dieses als Zweck gesetzte Ideelle real setzen, dem Zweckgedanken (der Zweckidee) Dasein geben, d. i. thun. Die setzende Thätigkeit ist also die wollende (im weiteren Seine, mit Einschluß des Thuns,) Thätigkeit, kurz sie ist Willensthätigkeit oder Wille. In seiner Vollendung gedacht, wie er hier — nämlich als absoluter — gedacht werden muß, ist der Wille dann näher die Freiheit. Wir finden also auf der anderen Seite an Gott

dem absoluten Geist als seine Bestimmtheit die absolute Selbstthätigkeit oder die absolute Freiheit. Diese beiden Bestimmtheiten an Gott dem absoluten Geiste, das absolute Selbstbewußtsein oder Verstandesbewußtsein, näher die absolute Vernunft, und die absolute Selbstthätigkeit oder Willensthätigkeit, näher die absolute Freiheit, sind nun aber weil sie durch einen Akt geworden sind, in welchem, als einem absoluten, Denken und Setzen schlechthin in Einem sind, — als schlechthin in einander oder Eins seiend, als in absolute Einheit gesetzt zu denken. Gott ist der Setzenddenkende und der Denkendsetzende. Wie denn auch Vernunft und Freiheit, beide als absolute genommen, nur als schlechthin Eins seiend gedacht werden können, oder wie Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit eben vermöge dieses „Selbst" und in ihm Eins sind. Diese ihre absolute Einheit aber ist das Ich oder die Persönlichkeit, die selbstverständlich wieder als absolute zu denken ist. Indem Gott, der absolute Geist, sich als den durch sich selbst bewußten sowohl als thätigen bestimmt, bestimmt er sich ja eben damit unmittelbar als Selbst, d. i. als Ich oder Persönlichkeit, oder als Subjekt, oder er subjektivirt sich. (Die Persönlichkeit ist wesentlich Subjektivität und die Subjektivität kann nicht anders gedacht werden denn als Persönlichkeit.) Dieses Ich (oder diese Persönlichkeit) ist absolute Punktualität, und so unterscheidet es sich, ungeachtet es wesentlich nicht anders da ist denn als die Einheit von Selbstbewußtsein oder Verstandesbewußtsein und Selbstthätigkeit oder Willensthätigkeit, gleichwohl, eben als die absolute Einheit dieser beiden, ebenso wesentlich auch wieder von ihnen, und zwar eben vermöge ihrer selbst, indem es sich selbst von ihnen unterscheidet, und sich als Verstandesbewußtsein auf sich als Willensthätigkeit richtet, und umgekehrt sich als Willensthätigkeit auf sich als Verstandesbewußtsein. Indem Gott als das göttliche Wesen sich zum absoluten Geist aktualisirt, bestimmt er sich sohin, die Form desselben angehend, zunächst (immer lediglich im logischen Sinne) zum absoluten Ich oder zur absoluten Persönlichkeit. Die göttliche Persönlichkeit ist so im aktuellen Sein Gottes das Erste (nicht die göttliche Natur)*); durch ihr Hervorbrechen

*) Vgl. Frz. v. Baader, S. W., II., S. 164. Müller, Lehre v. d. Sünde, 3. A., II., S. 171, schreibt: „Wie aber kann ein Wesen causa sui sein

kommt die Bewegung in die absolute Ruhe des göttlichen Wesens. Dieses ihr Hervorbrechen ist zwar ein noch unpersönlicher Proceß; sein Wesen besteht aber eben in der Konstituirung der Persönlichkeit in Gott, und diese ist von nun an im weiteren Verlauf des sich Aufschließens des göttlichen Wesens das Bestimmende. Sie gibt fortan den Impuls zu diesem sich Aufschließen desselben, (wie ja auch sie allein einen solchen Impuls geben kann,) und sie gibt denselben die bestimmte Richtung.

Anm. Diejenigen, welche Gott die Persönlichkeit absprechen*), sollten, sofern sie nämlich überhaupt einen affirmativen Begriff von Gott gelten lassen, doch bedenken, was sie thun. Denn denkt man das Absolute einmal als bestimmt, und zwar, wie man dann muß, als auf die schlechthin vollkommene Weise bestimmt: so ist es widersprechend, ihm gerade die höchste unter allen Bestimmtheiten des Seins — nicht bloß unter den uns empirisch bekannten, sondern auch unter den an sich denkbaren, — zu versagen. Es ist ein bornirter Wahn zu meinen, man müsse sich den lieben Gott so vornehm denken, daß ihm auch alles das abzusprechen sei, was gerade die eigenthümlichen Vorzüge des menschlichen Wesens ausmacht**), auf die freilich unsere Vornehmen gleichfalls zum Theil glauben verzichten zu sollen. Wie illusorisch ein solcher Gewinn ist,

---

als so, daß es sich mit bewußtem Selbstbestimmen selbst hevorbringt? Denn sollten wir uns dieses ewige Selbsthervorbringen etwa in der Weise eines bewußtlosen Triebes, einer dunkel wallenden Sehnsucht vorstellen, so würden wir in ihm ein ursprünglich leidendes Verhalten, ein Bestimmtsein setzen, welches sich durchaus nicht als ein schlechthin Erstes denken läßt, sondern wozu wir ein bestimmendes Prinzip in einem andern ursprünglichen Wesen suchen müßten."

*) Auch Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 307. 330, geht von der Voraussetzung aus, daß eine Person für sich allein nicht denkbar sei, sondern nur gegenüber von anderen Personen, indem er nicht rein unterscheidet zwischen Personalität und Individualität. Ebenso protestirt Wirth, Die spek. Idee Gottes, S. 48, vgl. S. 303, gegen die Annahme der Persönlichkeit Gottes, weil die Persönlichkeit nothwendig die Endlichkeit in Raum und Zeit involvire.

**) Auberlen, Die göttliche Offenbarung, II., S. 27: „Bezeugt sich uns das Absolute als das Vollkommene, so ist es hier unmittelbar mitgesagt, daß es nicht unvollkommener sein kann als wir selbst, was es aber als unpersönliches Wesen wäre, so gewiß der Mensch vollkommener ist als das Thier, der Geist vollkommener als die Natur. Das ist ein Grundeindruck, der sich immer wieder in seiner Wahrheit und Ueberzeugungskraft Geltung verschafft, so oft er auch vom Pantheismus angegriffen worden ist."

das zeigt auch sofort der Erfolg. Denn die Philosophie geräth nothwendig auf **mythologisirende Personifikationen**, sobald sie auf die Idee des persönlichen Gottes (d. h. in Wahrheit **überhaupt** auf die Idee Gottes) verzichtet. Es ist unmöglich, bei einem **impersonellen „Absoluten"** irgend etwas zu denken, geschweige denn etwas, vor dem man Respekt, zu dem man Liebe und Vertrauen haben könnte *).

§. 32. 2) **Wie** entfaltet nun aber die göttliche Persönlichkeit aus dem göttlichen Wesen das in ihm beschlossene absolute Etwas? **Indem und dadurch, daß sie dasselbe denkt und setzt, und zwar beides schlechthin in Einem.** In dem göttlichen Wesen ist ja das absolute Etwas noch gar nicht **als Etwas**; nur dadurch, daß der Gehalt von jenem (als Etwas) **gedacht und gesetzt** wird, kommt es zu diesem Etwas. Dieses ist, was es ist, nur durch das Denken und Setzen, mithin nur durch die göttliche Persönlichkeit. a) **Einerseits denkt** also die göttliche Persönlichkeit das absolute Etwas, d. h. sie faßt es zusammen in die Einheit ihres Bewußtseins. Deutlicher: Indem sie auf der **einen** Seite — und dieß ist das **analytische** Moment des Vorgangs, das Moment des **Urtheilens**, — den Gedanken des absoluten Etwas, ihn aus sich selbst heraus entwickelnd, in die absolute Fülle und Allheit seiner

*) Es sei mir erlaubt, einige denselben Punkt betreffende schlagende Bemerkungen **Jul. Müllers** anzuschließen. In seiner Lehre v. d. Sünde, (3. A.,) schreibt er II., S. 155: „Eben so wenig wird die rein philosophische Betrachtung jemals darthun können, daß die Vorstellung eines überpersönlichen Wesens ein wirklicher Gedanke sei, daß sie nicht nothwendig, so wie sie näher bestimmt wird, in die eines unterpersönlichen Wesens umschlage." Desgleichen S. 249: „Ueberhaupt wird eine Theologie, die sich die Idee der göttlichen Persönlichkeit nicht anzueignen vermag, immer nur die Wahl haben, entweder auf die Denkbarkeit der göttlichen Allmacht, auf jede andere als verneinende Aussage darüber gänzlich Verzicht zu leisten, oder sie aus der Aehnlichkeit mit der Bewegungs- und Wirkungskraft des menschlichen Geistes in die Aehnlichkeit mit der Natur herunter zu drücken. Das Streben über die Persönlichkeit hinauf fällt auch hier unter die Persönlichkeit herab. Erst im Gebiet der Persönlichkeit bekommt die Wirkungskraft sich selbst in ihre Gewalt und verklärt sich eben damit zum Vermögen." Dazu noch S. 490 f: „Fänden wir uns subjektiv genöthigt, mit dem Pantheismus und Deismus alles, was der menschliche Geist Uebereinstimmendes mit seinem eigenen Wesen von Gott aussagt, für bloßes Anthropomorphisiren zu halten, so hätte Gott den Menschen gar nicht unfähiger machen können, ihn selbst zu erkennen, als grade dadurch, daß er ihn nach seinem Ebenbilde erschuf."

Momente, d. i. der an sich möglichen (d. h. der denkbaren) Bestimmtheiten des in seiner Absolutheit gedachten Seins*) entfaltet und auflöst, in der Art, daß sie die ihm immanenten Unterschiede, aus ihnen selbst heraus unterscheidet durch ein stufenweise immer tieferes Differenziren derselben in sich selbst, schließt sie auf der anderen Seite — und dieß ist das synthetische Moment des Vorgangs, das Moment des Begreifens, — unmittelbar zugleich diese Allheit der besonderen Bestimmtheiten schlechthin in die Einheit zusammen als Totalität**), zu einem absoluten System, d. h. eben begreift sie***). Wodurch sie aber denkend diese Einheit vollzieht, ist, daß sie alles Einzelne auf sich (die göttliche Persönlichkeit) **bezieht**, d. h. näher es **für** sich denkt, also es **teleologisch** auf sich bezogen denkt, also als Mittel, als Werkzeug, als Organ für sich, d. i. für das Denken und Setzen, für sich in ihrer Funktion als Verstand und Wille, m. E. W. für die Persönlichkeit (das Ich), und zwar die absolute, — nämlich näher als einen absoluten, d. i. schlechthin vollständigen und einheitlichen Inbegriff von Mitteln, Instrumenten, Organen für sich die denkende und setzende, d. h. als ihren Organismus. b) Diesen ihren Gedanken von dem absoluten Etwas als ihrem Organismus aber setzt sie andererseits, indem sie ihn denkt, unmittelbar zugleich auf absolute Weise, gibt ihm Dasein, Realität. Und zwar eben erst indem das göttliche Bewußtsein oder Denken das absolute Etwas denkt, ist

*) Gott ist alles, was überhaupt gedacht werden kann, nämlich wirklich, d. h. auf schlechthin widerspruchslose Weise (wie z. B. das Böse nicht) gedacht werden kann. Nur das schlechthin widerspruchslos Denkbare kann auch schlechthin Dasein haben. Denn Dasein kann etwas nur in dem Maße haben, in welchem es Gedanke, denkbar, Ding ist.

**) Trendelenburg, Log. Unters., 2. A., I., S. 343: „Es ist eine flache Auffassung, die Allheit aus der Vielheit heraussummiren zu wollen. Zu jedem Additionsexempel gehört ein abschließender Strich. Dieser fehlt innerhalb der Quantität, und nur ein höherer Gedanke kann ein Recht dazu geben. Die Allheit besteht nur durch eine umspannende Einheit, und diese wird durch den Begriff allein vollzogen."

***) Fielen die Unterschiede, in welche der Gehalt des göttlichen Wesens sich auseinanderlegt, in ihrer Diskretion außer einander: so wären sie damit endliche, und es wäre folglich die Absolutheit des Seins Gottes aufgehoben. Die Differenzirung des göttlichen Seins in sich ist aber in concreto seine Organisation.

es das absolute*), — und eben erst indem die göttliche Thätigkeit (der göttliche Wille) oder das göttliche Setzen das absolute Etwas setzt, ist sie die absolute, — überhaupt also eben erst vermöge dieses Processes ist die göttliche Persönlichkeit die absolute. Denn als absolute lassen sich das Selbstbewußtsein oder die Vernunft und ebenso die Selbstthätigkeit oder die Freiheit nicht anders als zustande kommend denken als an dem absoluten Objekt, durch dessen Denken und Setzen allein sie sich schlechthin vollziehen. Demnach bestimmt die göttliche Persönlichkeit den Gehalt des göttlichen Wesens zu einem Sein, welches ist: a) Gedachtes und Gesetztes schlechthin in Einem, d. h. Geist, — aber b) nur gedachtes und gesetztes, nicht auch selbst denkendes und setzendes, d. h. unpersönliches Sein**), — jedoch c) dieses als aus sich selbst heraus, von innen heraus in der Weise einer Entwickelung gewordenes unpersönliches Sein, d. h. Natur, — und zwar d) nicht für sich (denn da es nicht denkt und setzt, so kann es ja seinerseits keine Zwecke haben,) gedachtes und gesetztes, sondern **teleologisch** auf ein (es denkendes und setzendes) Anderes bezogenes, d. h. Mittel seiendes, werkzeugliches, instrumentales, organisches Sein, — und zwar e) ein absoluter, d. h. zugleich systematischer Inbegriff***) solchen werkzeuglichen oder organischen Seins, d. h. ein Organismus, und zwar (zu folge c) ein Naturorganismus, — endlich f) näher ein solcher Naturorganismus der göttlichen Persönlichkeit (des göttlichen

---

*) Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 220: „Die absolute, die göttliche Vernunft ist nicht, wie der Rationalismus, der spekulative sowohl als der gemeine, sie dafür anspricht, auf unmittelbare, schlechthin voraussetzungslose Weise Bewußtsein ihrer selbst. Sie ist vielmehr ein durch das Bewußtsein der absoluten Daseinsmöglichkeit sich vermittelndes, von diesem Bewußtsein als seiner absoluten Voraussetzung unabtrennliches Bewußtsein ihrer selbst." Ebendas., S. 234: „Gott ist Gott eben nur dadurch, daß er durch sein Denken und Wollen von aller Daseinsmöglichkeit Besitz ergreift."

**) Vgl. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 93—95.

***) Schelling, Ueber die Konstruktion in der Philosophie (S. W., I., 5,), S. 145: „Bestimmung in ihrer Vollständigkeit ist System; denn sie ist die Einheit im Mannichfaltigen .... Als einer absoluten Handlung entsprechend, ist das System außerdem in sich selbst zurückkehrend, vollkommen durch sich bestimmt."

Ich); denn sie ist das unter d gedachte Andere. Kurz also: das, wozu die göttliche Persönlichkeit den Gehalt des göttlichen Wesens bestimmt, ist der absolut geistige absolute Naturorganismus für sie, die göttliche Natur, an der sie das absolute Mittel (oder Werkzeug) ihrer absoluten Selbstbethätigung oder Wirksamkeit besitzt, d. h. vermöge welcher sie ihr absolutes Leben hat. Diese beiden immanenten Processe in Gott, sein sich zur Persönlichkeit und sein sich zur Natur bestimmen, sind an sich schlechthin Ein und derselbe Proceß, der nur, seinem Begriff zufolge, zwei wesentlich zu unterscheidende Seiten hat, die aber eben so wesentlich auch als schlechthin zusammenfallend zu denken sind*). Die göttliche Persönlichkeit und die göttliche Natur stehen demnach unmittelbar in absoluter und somit auch unauflöslicher Einheit, so jedoch, daß nichts desto weniger jene von dieser sich ausdrücklich unterscheidet, und so ein ihr gegenüber für sich seiendes Sein ist. Gleicherweise setzen sich aber auch beide gegenseitig voraus und haben einander gegenseitig zu ihrer Wirkung (zu ihrem Resultat), stehen also unter sich in absoluter Wechselwirkung. Denn wie einerseits die göttliche Natur nur durch die göttliche Persönlichkeit ist: so ist andererseits die Persönlichkeit in Gott die göttliche, d. i. die absolute, nur vermöge dessen, daß sie die absolute Natur denkt und setzt**).

Anm. 1. Natura kommt von nasci und heißt: Erzeugniß. Der Gegensatz zu natura ist factura, von facere, das durch eine bloß von außenher auf das zu bildende Objekt wirkende Kausalität Hervorgebrachte. Das Machwerk ist zwar ebenfalls ein bloß gedachtes und gesetztes Sein; aber nicht ein aus sich selbst heraus gedachtes und gesetztes Sein. Die Natur ist das von innen heraus, durch innere Entwickelung Gewordene, im Gegensatz gegen das bloß von außenher und also nicht durch sein eigenes immanentes Werden Gewordene, d. i. eben das bloß Gemachte.

---

*) Schelling, Stuttg. Privatvorl. (S. W., I., 7,), S. 434: „Gott kann sich nicht als Objekt setzen ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen; und beides ist Ein Akt, beides absolut zugleich."

**) Schelling, Stuttg. Privatvorl. (S. W., I., 7,), S. 457: „Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive in seiner Vollendung, seiner Totalität."

Anm. 2. Das Merkmal der Materialität liegt im Begriff der Natur keineswegs mit, wie dieß die herrschende Voraussetzung ist, in Folge der Gewöhnung an eine zu enge und überdieß unklare Fassung des Begriffs des Geistes. (S. oben §. 29. 30.) Bei dieser Voraussetzung ist denn freilich das weitverbreitete Widerstreben gegen jeden Gedanken an eine Natur in Gott*) sehr erklärlich und wohlbegründet. Neben diesem Widerstreben geht aber der Erfahrung zufolge ein noch weit mächtigerer entgegengesetzter Zug her, der Zug zum Anthropomorphismus. Er macht sein gutes Recht darin geltend, daß es ohne ihn eine lebendige Frömmigkeit nicht gibt, weil keinen lebendigen Gott. Die lebendige Frömmigkeit, die einfältigste wie die sublimste, weiß es gleich der h. Schrift nicht anders als daß Gott ein Herz hat und Augen und Ohren, Hände und Füße, einen ausgereckten Arm u. s. w., welches gar nichts anderes aussagt, als daß er eine Natur habe, und zwar einen Naturorganismus, näher einen Naturorganismus in seiner Vollendung, wie wir ihn nur als den menschlichen kennen, d. i. als beseelten Leib. Grade diese kindlichste Frömmigkeit findet also in unserem, scheinbar so abstrusen, Begriff von Gott sich selbst wieder. So lange man mit einem Begriff vom Geiste rechnet, der die Natur vom Geiste ausschließt, hat man freilich nur die Wahl, entweder auf einen lebendigen Gott zu verzichten oder auf einen rein geistigen. Denn auch die geistigsten Funktionen des Ich, ja das absolute Denken und das absolute Wollen selbst, sind für dasselbe durch den Besitz eines (nicht selbst denkenden und wollenden) Werkzeugs oder Organs für das Denken und das Wollen, also durch den Besitz einer organischen Natur bedingt. Der Anthropomorphismus darf also, um völlig in seinem Recht zu sein, nur von seinem Gedanken von einem beseelten Leibe Gottes die Vorstellung von einer Materialität desselben fernhalten. Dieß hat er aber freilich bisher nie gethan, und jene unstatthafte Vorstellung mischt sich schon beinahe unvermeidlich ein, sobald von einer „Körperlichkeit" Gottes die Rede ist. Die vielberufenen Sätze Tertullians von der Leiblichkeit Gottes und aller realen Existenzen überhaupt (adv. Praxeam c. 7. und de carne Christi c. 11) sind demnach gar nicht so absurd und belachenswerth. Die heilige Schrift kennt den Gedanken einer „gött-

*) Auch Daub theilt dieses Widerstreben. S. System der christl. Dogmatik, II., S. 268.

lichen Natur" (θεία φύσις) gar wohl: 2. Petr. 1, 4, und der Theosophie ist er von jeher geläufig gewesen. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke wie schon Jakob Böhmes und St. Martins so besonders Franz Baaders, daß Gott als Geist eine ewige Natur habe. Aber auch die neueste Philosophie findet sich vielfältig zu eben dieser Annahme hingedrängt. Wir weisen beispielsweise auf Billroth (Religionsphilosophie, S. 66, 70), Erdmann (Natur oder Schöpfung?, S. 84 f.) Vatke (Die menschliche Freiheit, S. 237,), J. H. Fichte, Wirth. Besonders sind hervorzuheben die sehr umsichtigen Bemerkungen von Jul. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand u. s. w., S. 183—186. Auch daran kann erinnert werden, daß Zwingli unbedenklich behauptet, — wiewohl in einem anderen Sinne wie wir: natura est Deus, und Calvin (Instit. chr. relig., I., 5, §. 5,) davon sagt: Fateor quidem, pie hoc posse dici, modo a pia anima proficiscatur, Naturam esse Deum.

§. 33. Zwischen der Persönlichkeit und der Natur stellt sich, den Begriffen beider zufolge, in Gott das Verhältniß so, daß jene diese schlechthin bestimmt und diese schlechthin durch jene bestimmt wird, m. a. W. daß die Natur schlechthin und schlechthin nur Mittel oder Werkzeug ist für die Persönlichkeit. Diese führt in Gott schlechthin das Regiment. Sie setzt sich, denkend und wollend auf absolute Weise, ihre Zwecke schlechthin von sich selbst aus, und besitzt an ihrer Natur das schlechthin entsprechende Mittel oder Werkzeug für die Verwirklichung derselben. Indem so die göttliche Persönlichkeit (das Ich Gottes) unbedingt frei ist gegenüber von der göttlichen Natur, diese aber in unbedingter Abhängigkeit von jener steht: eignet Gott die absolute Macht der Selbstbestimmung, und aller actus in ihm, alle seine Wirksamkeit, alles sein Wirken beruht causaliter auf seiner Selbstbestimmung, d. h. ist ein moralisches, m. a. W. ein Handeln. Das göttliche Ich wird schlechterdings von nichts außer ihm (praeter se) bestimmt, bestimmt aber seinerseits von sich aus den Gesammtbereich des göttlichen Seins schlechthin. Gott ist so seiner selbst schlechthin mächtig, hat sich selbst schlechthin in Besitz und in der Gewalt, ist schlechthin Herr und Gebieter über

die in ihm beschlossene absolute Fülle lebendigen Seins*). Seine Natur ist zwar an und in sich selbst schlechthin lebendig und wirkungskräftig; allein sie gehört, ihrem Begriff zufolge, nicht sich selbst zu, sondern der göttlichen Persönlichkeit. Sie ist schlechthin nicht von sich selbst aus, schlechthin nicht autonomisch wirksam, sondern schlechthin nur auf den Impuls seiner Persönlichkeit hin, schlechthin nur in Kraft davon, daß sie durch diese für ihre Zwecke als Mittel in Wirksamkeit gesetzt wird. Die Persönlichkeit ist die schlechthin über sie gebietende Macht, sie selbst aber besitzt schlechthin keine Macht über jene. Das Sein Gottes ist zwar seinem Begriff zufolge die absolute und mithin auch die absolut wirksame Kausalität; aber vermöge der persönlichen Bestimmtheit seines Seins (vermöge seiner Personalität) hat er diese absolute Kausalität schlechthin in seiner Gewalt. Er ist schlechthin ihr Subjekt, nicht ihr Objekt, und seine absolute Wirksamkeit ist seine eigene Wirksamkeit mittelst ihrer, nicht aber etwas, was sich ohne ihn selbst (ohne sein Ich) als Ursache bloß in ihm begibt und lediglich ihm widerfährt. Er selbst ist in ihrer Wirksamkeit der schlechthin Wirksame. Sein Sein ist als schechthin wirksames ein schlechthin kraft seiner Selbstbestimmung über dasselbe wirksames. Alle Wirkungen, die in Gott statthaben und von ihm ausgehen, sind Wirkungen seiner Persönlichkeit (seines Ichs), — persönliche, durch Selbstbestimmung kausirte, d. h. moralische Wirkungen; bloße Naturwirkungen gibt es in ihm und von ihm aus schlechthin nicht. Jene Wirkungen sind alle von ihm selbst durch ihn selbst gewirkte; bei ihnen allen ist das Kausirende seine Persönlichkeit (sein Ich), die sich Zwecke setzt, welche sie mittelst seiner Natur, die immer nur als Instru-

*) Vgl. was schon Oetinger, Bibl. Wörterbuch (Ausg. von Jul. Hamberger,), S. 465, wider die Vorstellung von Gott sagt, nach der „alle Werke Gottes unendlich sein müßten, nicht aus der Willkür Gottes, sondern aus Noth der Natur Gottes, wie wenn ein Fuhrmann seine Pferde nicht mehr halten kann, sondern laufen lassen muß", welches „unanständige Begriffe seien von dem Wohlgefallen des Willens Gottes." Vgl. Thiersch, Vorless. über Katholic. und Protestt., II., S. 64: „Die christliche Lehre geht davon aus, daß Gott im Besitze der höchsten Macht über sich selbst ist, und seine unbedingte Freiheit auch gegen sich selbst und den Gebrauch seiner Eigenschaften wenden kann, ohne dadurch einer Privation zu unterliegen."

ment von jener wirkt, vollführt. In der göttlichen Natur liegt zwar an sich selbst die absolute reale Möglichkeit zu der Totalität der logisch möglichen Wirksamkeit überhaupt; aber diese Möglichkeit ist die bloße, die reine, die schlechthin nicht mit der Nothwendigkeit behaftete Möglichkeit. Es liegt in ihr die physische Macht zur Hervorbringung aller logisch möglichen Wirkungen, aber an und für sich auch kein Minimum von wirklicher Kausalität zur Hervorbringung derselben oder irgend welcher einzelner von ihnen. Zu einer solchen Kausalität wird vielmehr jene reale Möglichkeit erst von der (denkend und wollend) sich Zwecke setzenden Persönlichkeit Gottes aus. Diese allein verwirklicht jene Möglichkeit (nicht etwa verwirklicht diese sich selbst,), aber lediglich gemäß der von ihr gefaßten Zweckbegriffe, und folglich auch genau lediglich in dem ihnen entsprechenden Maße. Gott hat seine absolute Macht absolut in seiner Macht; sonst wäre sie ja gar nicht seine Macht, sondern eine Macht über ihn, — und es sind mithin in ihm Können, Wollen und Wirken*) keineswegs identisch**). Es gibt für ihn weder eine physische noch eine metaphysische Nothwendigkeit, vermöge welcher er alle in ihm beschlossenen physischen Möglichkeiten verwirklichen müßte. Eine solche Nothwendigkeit wäre auch in der That eine harte Beschränkung der Macht, nicht etwa eine Steigerung derselben. Denn der kann doch nicht allmächtig sein, dem das Vermögen fehlt, sich in seinem Wirken selbst zu bestimmen und folglich auch zu beschränken, — an sich zu halten in der Bethätigung seiner Macht. Ohne die Möglichkeit, die Möglichkeit zu einer Wirksamkeit, die physisch in ihm liegt, als bloße Möglichkeit, also unverwirklicht zu belassen, besäße Gott eben keine Macht der Selbstbestimmung (keine „Freiheit"). Anders verhält es

---

*) Das Denken allerdings alles dessen, was er kann, und zwar als eines von ihm gekonnten, müssen wir Gott als nothwendig beilegen. Ohne dieß wäre er gar nicht schlechthin seiner selbst sich bewußt.

**) Wie die ältere Metaphysik behauptet, daß in Gott potentia und actus untrennbar seien, womit in der That Gott zu einer Naturkraft herabgesetzt wird. Sehr mit Recht rechnet Müller (Lehre v. d. Sünde, 3. A., II., S. 250 f.) diesen Satz „zu den alten metaphysischen Schläuchen, welche zu dem Most eines lebendigeren, inhaltsvolleren Gottesbegriffes, nach dem unsere Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen."

sich freilich mit der moralischen Möglichkeit, d. h. mit der für die Selbstbestimmung offen stehenden, mit der in ihre Macht gelegten, ihrer Entscheidung anheimgegebenen Möglichkeit, — selbstverständlich unter der Voraussetzung der physischen Möglichkeit. Diese moralische Möglichkeit wird durch den Begriff der Selbstbestimmung bestimmt; seine Bestimmungen sind aber als solche sofort zugleich Forderungen. Und diese Selbstbestimmung ist es ja nun eben, vermöge welcher, das Wirken Gottes angehend, die Potenz zum Aktus, die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Die moralische Möglichkeit involvirt sonach für Gott in der That die moralische Nothwendigkeit. Was für die Macht der Selbstbestimmung sich als ein ihrem Begriff entsprechender Zweckgedanke stellt, das ist eben damit unmittelbar zugleich eine ihr gestellte Aufgabe, eine für das persönliche Subjekt moralisch nothwendige Hervorbringung. Eine moralische bloße Möglichkeit gibt es in und für Gott, so gewiß er der schlechthin Vollkommene und folglich auch seine Selbstbestimmung die schlechthin vollkommene ist, allerdings nicht, d. h. keine solche, die in ihm und für ihn nicht unmittelbar zugleich moralische (nur nicht auch physische) Nothwendigkeit wäre. Diese Nothwendigkeit legt ihm eben seine absolute Vollkommenheit auf. Vermöge derselben wirkt er alles ihm moralisch Mögliche nothwendig, und zwar, was darin schon mitliegt, in der ihm moralisch möglichen — d. h. in der durch seine absolute Vernunft und Freiheit bestimmten — Abfolge; keineswegs aber auch alles in ihm physisch Mögliche. In dem eben erörterten Begriff der Gott eignenden absoluten Macht der Selbstbestimmung liegt insbesondere auch, daß er seines eigenen Willens schlechthin mächtig, schlechthin Herr desselben ist, und nicht etwa durch denselben selbst bestimmt und genöthigt wird, d. h. daß auch seine absolute Willensthätigkeit, ihrer Absolutheit unbeschadet, schlechthin von seiner Persönlichkeit (seinem Ich) abhängt und bestimmt wird, daß sie nicht von sich selbst aus wollen kann, sondern nur sofern seine Persönlichkeit sich zum Wollen bestimmt (sofern er „wollen will"), und nicht anders wollen kann als diese sich zu wollen bestimmt*). Nur hierdurch ist sie die absolute Frei-

*) Dieß ist es, was Müller (a. a. O., II., S. 250.) so ausdrückt: „Der Wille ist Herr über seine eigene Wirksamkeit." Nur daß freilich nicht der

heit*). Dieß kommt namentlich für das Verhältniß in Betracht, in welchem in Gott sein Wollen zu seinem Denken steht. Das Wollen zwar hat seinem Begriff zufolge das Denken zu seiner Voraussetzung, und so ist Gottes Wollen nothwendig immer zugleich ein Denken, nämlich ein Denken desjenigen, was er will. Nicht aber verhält es sich auch umgekehrt auf die gleiche Weise; denn das Denken involvirt seinem Begriff nach keineswegs das Wollen und folgeweise Setzen des Gedachten als seine nothwendige Konsequenz. Es besteht demnach für Gott keine Nothwendigkeit, alles, was er denkt, auch zu wollen und zu setzen, geschweige denn, es unmittelbar zugleich, wie er es denkt, auch zu setzen. Er kann vielmehr auch nicht oder noch nicht**) Zusetzendes zu denken, — Gedanken ausdrücklich als solche denken, die nicht oder doch noch nicht realisirt werden, die entweder überhaupt oder doch zur Zeit noch bloße Gedanken bleiben sollen***). Die Nothwendigkeit, das Gedachte auch zu wollen und zu setzen, wäre für ihn eine offenbare Beschränkung seiner Macht über beide, sein Denken und sein Wollen. Sein Denken und sein Wollen müssen zwar als schlechthin in Einheit stehend gedacht werden; aber diese absolute Einheit beider führt nicht etwa eine Identität derselben mit sich, so daß sein Denken nicht ohne sein Wollen sein könnte; sondern umgekehrt, dieses steht mit jenem dadurch in schlechthiniger Einheit, daß es durch dasselbe schlechthin bestimmt

---

Wille selbst es ist, was über die Wirksamkeit des Willens gebietet, sondern das Ich oder die Persönlichkeit. „Ich will", sagen wir mit Recht, — nicht: „mein Wille will." Der Wille ist nur das Instrument.

*) Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 745: „Die Allmacht wäre nicht wahrhaft allmächtig, die absolute Kraft wäre in Wahrheit nicht absolut, wenn sie nicht auch ihrer selbst mächtig, sich selbst zu beschränken, sich selbst zu richten und zu lenken im Stande wäre. Eben diese Macht über sich selbst, diese Selbstleitung und Selbstbestimmung ist der absolute Wille, der in der Allmacht mit dem absoluten Können Eins ist."

**) Dieß kommt hier freilich vorgriffsweise zur Sprache. Denn von einem Zeitunterschied im Handeln Gottes kann nur in Betreff seines schöpferischen Handelns die Rede sein, nur unter der Voraussetzung eines Verhältnisses Gottes zu einer Kreatur.

***) In der Annahme „eines Uebergehens vom Wollen zum Thun" in Gott (Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, II., S. 228,) liegt mithin auch nicht von ferne eine Schwierigkeit.

ist*). Grade deßhalb aber kann es für ihn keine Nöthigung geben, das, was er eben als von ihm nicht zu wollend denkt, gleichwohl zu wollen.

Anm. 1. Ueber die hier besprochenen Punkte finden sich gründlich eindringende Erörterungen bei Jul. Müller, a. a. O., II., S. 36—39. 245—251. 265 f., J. H. Fichte, Spek. Theol., S. 421 bis 423. 427 f. Mehring, Religionsphilosophie, S. 292—298 **).

---

*) Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekul. Theol., S. 296: „Will man aber auch den Gedanken nicht ertragen, daß der göttliche Wille durch die eigene Einsicht Gottes bestimmt sei, so muß man in ihm einen absolut unbestimmten Willen setzen, der sich ohne bewußten Grund selbst bestimmt. Wohin das aber führe, ist früher schon gezeigt."

**) Bei Müller, a. a. O., S. 36—38, heißt es: „Als Voraussetzung der freien Selbstbestimmung betrachten wir Möglichkeiten, welche ebenso gut nicht verwirklicht wie verwirklicht werden können ..... Wird die Möglichkeit als Keim einer bestimmten Wirklichkeit gefaßt, als eine stets im Uebergange in die Wirklichkeit begriffene Potenz, so ist sie nichts anderes als eine verhüllte Nothwendigkeit. Wenn die erforderlichen Bedingungen vollständig gegeben sind, ... so muß die Wirklichkeit aus ihrer Möglichkeit, aus ihrem Potenzstande heraustreten, und unter den vorliegenden Verhältnissen kann schlechterdirgs nichts anderes als diese bestimmte Wirklichkeit erfolgen. Ist die Möglichkeit aber schon der Anfang der Wirklichkeit, also mit dieser in konkreter Einheit, so tritt hier die bekannte logische Bestimmung in Kraft, daß die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit eben die Nothwendigkeit ist. — Aber die reine, an sich seiende Möglichkeit als eine über das Wirklichwerdende jedesmal übergreifende Sphäre, deren seinkönnender Inhalt mithin den positiven Grund dieser bestimmten Wirklichkeit nicht enthalten kann, ist die unabtrennliche Voraussetzung der Freiheit des Willens. Er ist nur dadurch frei, sich selbst zu entscheiden mächtig, daß außer den Bestimmungen, die er sich wirklich gibt, für ihn auch andere möglich sind. Dieß ist nicht die bloße logische Möglichkeit des im Gedanken Widerspruchslosen, aber auch nicht jene Möglichkeit, die immerfort die Wirklichkeit aus sich erzeugt, sondern eine Möglichkeit, zu deren Verwirklichung die vollkommen ausreichende Bedingung — eben der Wille — gegeben ist, aber eine Bedingung, die es eben so sehr in ihrer Gewalt hat, diese Möglichkeit liegen zu lassen als sie zur Wirklichkeit zu erheben. Wir geben gern zu, daß eine solche von der Wirklichkeit rein geschiedene und doch reale Möglichkeit sich auf andere Gebiete gar nicht übertragen läßt; denn so fest haftet sie an dem freien Willen, daß, wie dieser nicht ohne sie ist, sie auch nur für ihn, also überhaupt für den Geist, da alle Thätigkeit desselben sich wesentlich durch den Willen vermittelt, Bedeutung hat. Den Uebergang aus dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit macht die That; einen anderen gibt es nicht." Ferner S. 38 f.: „Wenn wir nun unter Vermögen, worauf schon die gemeinsame Abstammung der Ausdrücke deutet, die in ein Subjekt gesetzte Möglichkeit, genauer: die reine, d. h. mit der Nothwendigkeit unvermischte Möglichkeit eines bestimmten Geschehens oder

Anm. 2. Die hier besprochene Macht der Selbstbestimmung in Gott ist es wohl, was diejenigen eigentlich meinen, die „das

---

einer bestimmten Art von Geschehen als Eigenschaft eines Subjektes gedacht, verstehen dürfen, so kommt diese Bezeichnung im eigenthümlichsten Sinne der Freiheit des Willens zu. Aus dieser Bestimmung des Begriffs ergibt sich aber auch von selbst, daß wir dem Vermögen einen Trieb, alles in ihm Liegende zu verwirklichen, nicht zuschreiben dürfen, noch weniger natürlich dem Subjekt des Vermögens den Beruf oder die Aufgabe, dasselbe nach allen der Möglichkeit nach in ihm vorhandenen Richtungen in Thätigkeit zu setzen. Von dem Vermögen haben wir darum die Anlage wohl zu unterscheiden. Diese trägt die positive Richtung auf bestimmte Thätigkeiten und den Trieb, sie in Vollzug zu setzen, schon in sich, und wenn es zur Entwickelung der Anlage in diesen entsprechenden Thätigkeiten nicht immer kommt, so ist dieß, abgesehen von äußeren Hemmungen, eben darum möglich, weil die Anlagen des Geistes dem Vermögen der Willensfreiheit wenigstens in dieser negativen Weise unterworfen sind, daß es die Entwickelung derselben zu verhindern vermag." S. 245 f. fragt Müller: „Gehört es nicht auch zur Schrankenlosigkeit der göttlichen Macht, daß sie auch alle in ihr liegende Möglichkeiten verwirklicht, mit anderen Worten: daß Gott alles will und wirkt, was er kann, daß Können, Wollen, Wirken in ihm identisch sind?" und verneint diese Frage entschieden. „Durch diese Vorstellung" — sagt er S. 248 sehr wahr — „wird die göttliche Allmacht unausweichlich zur Gleichartigkeit mit dem Wirken einer Naturkraft herabgezogen." Und S. 250: „Eine Nothwendigkeit, alles zu verwirklichen, was der Allmacht möglich ist, läßt sich dem allmächtigen Ich nicht mehr zuschreiben. Diese Nothwendigkeit ist ein für allemal eine Bestimmung, die sich zur wirkenden Kraft, aber nicht zum handelnden Willen schickt." Wir fügen noch folgende weitere Stellen hinzu. S. 251: „Angenommen nun, daß Gott vieles, was er schaffen könnte, nicht schaffen will, so kann man in diesem Wollen eine Selbstbeschränkung nur dann finden, wenn man sich eben, so zu sagen, ein Drängen und Treiben alles Möglichen in Gott zur Wirklichkeit vorstellt. Diesem Drange zur Wirklichkeit müßte ja, denkt man sich, wenn irgend etwas in Gott Mögliches nicht realisirt werden sollte, eine hemmende Schranke entgegengetreten sein. Und doch wieder, gehen wir in diese Vorstellung ein, halten aber dabei die Idee eines göttlichen Willens, eines bewußten Selbstbestimmens fest, so würde es Gott gerade als Beschränkung empfinden müssen, wenn er sich der Nothwendigkeit bewußt wäre, alles, wozu der Möglichkeit nach eine Ursächlichkeit in ihm liegt, zur Wirklichkeit zu bringen. Das wahre Ergebniß aber ist, daß unter Voraussetzung dieser Nothwendigkeit von einem Willen als hervorbringenden Princip der Wirklichkeit gar nicht mehr die Rede sein könnte; das sogenannte Wollen wäre eben nur das nothwendige Uebergehen der im Wesen schon vorhandenen Bestimmungen ins äußere Dasein." S. 265 f.: „Selbst abgesehen von der göttlichen Liebe müßten wir urtheilen, daß ein allmächtiger Wille, dem so schlechterdings das Vermögen mangelte, sich in seinem Wirken zu beschränken, sich selbst mit seiner unbezähmbaren Kausalität gleichsam im Wege wäre. Der Wille Gottes wäre dann gerade durch seine Allmacht verhindert, es in seiner Schöpfung zur höchsten Realität, zu dem, was

Wollen" als das Ursein verkündigen*). Es ist in der That so: in letzter und höchster Instanz kann kein anderes Sein als ein „wollendes", d. h. überhaupt ein sich selbstbestimmendes (denn es muß unumgänglich auch als ein denkendes gedacht werden,) das kausale Prinzip von Allem sein, — und diese Wahrheit

ihm selbst das Aehnlichste ist, zu bringen, zu der sich aus sich selbst bestimmenden Persönlichkeit. Er bedürfte bei aller Schrankenlosigkeit noch einer Befreiung von seiner eigenen Allmacht, wenn sie ihm nicht gestattete, einer Freiheit außer sich Raum zu lassen zu ihrer Bethätigung. Es gehört wesentlich zur Geistigkeit der göttlichen Allmacht, daß sie eben nicht mit Nothwendigkeit aus sich wirkende Naturkraft ist, sondern an sich zu halten und sich in ihrem Wirken mit vollkommener Freiheit zu begrenzen vermag. . . . . . . Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt. Oder um es genauer auszudrücken: die Macht, für sich genommen, hat kein Bewegungs- oder Bestimmungsprincip in sich; Gott bringt die Welt nicht hervor bloß um seine unendliche Macht, seine schlechthinige Ursächlichkeit zu offenbaren, sondern die Liebe ist das Bewegungsprincip der Macht, indem sie den Zweck setzt, auf welchen die Wirksamkeit der göttlichen Macht sich bezieht." Daran möge sich noch folgende Erklärung Rettbergs anschließen, Relionsphilos., S. 110 f. Er wirft die Frage auf: „Fällt in Bezug auf die Kausalität der endlichen Dinge das göttliche Wollen mit seinem Können zusammen, oder populär gesagt, wie Gott alles kann, was er will, will er so auch alles, was er kann, oder ist außer der Summe des Wirklichen auch noch der Begriff des Möglichen einzuräumen, das also nicht zur Existenz gelangt ist, ungeachtet dafür die Potenz in Gott vorhanden war?" Er bemerkt darauf sehr richtig, daß jede dem Pantheismus zugeneigte Ansicht diese Frage verneine; aber ebendeßhalb bejaht er sie. „Die Lösung", sagt er, „wird die sein, daß hier Ursache, causa, verwechselt wird mit Macht, potentia, oder bewußter Ursächlichkeit. Gott ist nicht sowohl Ursache der Welt als vielmehr Urheber als bewußter Geist. Die Ursache, wo sie zur Ausführung kommt, producirt allerdings die Wirkung völlig nach dem Umfange ihrer Energie, es bleibt nichts zurück, das sich nicht auswirkte; bei der bewußten Ursächlichkeit oder dem Urheber richtet sich die Ausführung nach dem Willen; man kann hier nicht sagen, daß Gott die Macht so weit aufbot als er sie besaß, sondern als er sie gemäß seinem Weltplan anwenden wollte. . . . . Jene pantheistische Ansicht von der Identität des Wollens und Könnens . . . . . Hiernach dürfen wir den Begriff des bloß Möglichen neben dem Wirklichen nicht abweisen; jenes ist nicht wirklich geworden, nicht etwa weil dazu die Macht in Gott fehlte, sondern weil es seinem Plane nicht entsprach." Vgl. auch Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 310 f.

*) Schelling, Philos. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 350: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung."

kann nicht stark genug betont werden. Allein ihres dunklen Ausdrucks entkleidet, ist sie doch nichts anderes als der altbekannte Satz, daß die oberste Kausalität alles Seins nur als Person gedacht werden könne.

§. 34. Als die absolute Einheit der göttlichen Persönlichkeit (des göttlichen Ich) und der göttlichen Natur. ist Gott die absolute Person. Denn die Einheit der Persönlichieit (des Ich) und einer ihr zugehörigen Natur konstituirt den Begriff der Person. Das aktuelle Sein Gottes oder sein Geistsein steht also darin, daß er die absolute geistige Person, der persönliche absolute Geist ist. Die Personalität (d. h. die persönliche Bestimmtheit, die Bestimmtheit als Person,) weist sich so als die höchste, als die absolute Formbestimmtheit des aktuellen Seins aus*). Die Person ist das schlechthin in sich geschlossene, das schlechthin individuirte und dadurch in sich selbst schlechthin vollendete Sein. Und so schließt Gott, nachdem er seine absolute unmittelbare Identität mit sich als göttliches Wesen, seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit aufgelöst hat, in seiner geistigen Personalität sich wieder schlechthin zusammen mit sich selbst und in sich selbst; aber nunmehr als innere Einheit, als vermittelte Identität mit sich selbst. In der absoluten geistigen Person ist die lediglich abstrakte, für das Denken leere und todte reine Einfachheit und Innerlichkeit des göttlichen Wesens gediegene, unausschöpfbar reiche und lebendige Individuität (nicht etwa Individualität) geworden. Nämlich indem Gott durch die Aktualisirung seiner reinen Potenzialität aus seiner unmittelbaren Identität mit sich selbst heraustritt, so kann er damit nicht überhaupt seine Identität mit sich aufheben wollen; sondern nur als unmittelbare will er sie aufheben, grade um sie in sich zu vermitteln und dadurch wiederherzustellen. Seine Bewegung ist eben die, durch eine solche Vermittelung mit sich selbst wieder in seine absolute Identität mit sich zurückzukehren. Gleicherweise ist die Personalität nun aber auch die wesentliche Formbestimmtheit des Geistes, d. h der Geist ist nicht anders denkbar denn als persönlich bestimmt, d. i. als Person.

---

*) Auch nach Hegel ist die „Persönlichkeit" (er nennt so, was wir Personalität nennen,) die reichste, konkreteste und intensivste Bestimmtheit, „die höchste zugeschärfteste Spitze." S. Logik, III., S. 349. (B. 5. d. S. W.)

Denn eine schlechthinige Einheit von Gedanke und Dasein ist nur dann möglich, wenn beide in einem sie beide beziehungsweise denkenden und setzenden Subjekte sind, an welchem, als ihrem gemeinsamen Träger, sie ein sie schlechthin einigendes inneres Band besitzen, indem so das Objekt des Denkens und Setzens das denkende und setzende Subjekt selbst ist. M. a. W.: eine schlechthinige Einheit von Gedanke und Dasein ist nur dadurch möglich, daß das betreffende Sein selbst, also dasselbige Subjekt, sich selbst zu beiden bestimmt, zum Gedanken und zum Dasein, welche dann eben damit Gedanke und Dasein schlechthin in Einem sind. Nur im Subjekt, und zwar nur durch dieses Subjekt selbst, sind Gedanke und Dasein schlechthin in Einheit zusammenzubringen. „Subjekt" hier zwar zunächst im logischen Sinne genommen: wobei es jedoch klar ist, — weil es sich ja um ein Denken und Setzen handelt, — daß dieses Subjekt im logischen Sinne sofort näher als ein Subjekt im psychologischen Sinne gedacht werden muß. In Gott kommt es zum Geiste dadurch, daß er sich selbst als beides setzt, als Gedanke und als Dasein, welche dann damit, daß eben er selbst dieses beides ist, eo ipso schlechthin Eins sind. Und auf dieselbige Weise kann es auch ganz allgemeinhin allein zu Geist kommen, und nur ein persönliches Sein kann Geist sein. Dadurch allein kann überhaupt ein Sein Geist, d. h. absolute Einheit von Gedanke und Dasein, sein, daß es sich selbst als dieses beides setzt. Sich selbst setzen als Gedanken und Dasein kann aber natürlich nur ein selbstdenkendes und selstsetzendes, d. h. nur ein persönliches Sein. Hieraus folgt dann aber endlich auch noch weiter, daß der Geist, welcherlei er auch immer sei, nur durch sich selbst werden kann: wie ja auch Gott eben durch sich selbst Geist ist. Der Geist kann schlechterdings nicht gemacht, d. h. von außenher von einem Anderen, welches dieses auch immer sein möge, hervorgebracht werden. Nur dadurch, daß ein Sein selbst sich denkt und setzt, wird es Geist; der Geist ist also seinem Begriff zufolge sui ipsius effectus und mithin auch causa sui. Nur wenn das Sein nicht durch ein bloßes Gedacht- und Gesetztwerden, sondern selstdenkend und setzend, also durch sein eigenes sich Denken und Setzen geistiges geworden ist, ist es nicht bloß geistige Natur,

sondern auch geistiges Ich (geistige Persönlichkeit), und als Einheit dieser beiden geistige Person, personeller Geist. Als dieses durch sich selbst gewordene, und zwar zu dem allein wahren Sein (zu dem ὄντως ὄν) gewordene Sein ist der Geist dann das an und in sich selbst (nicht bloß als Mittel für einen außer ihm liegenden Zweck) werthvolle, ja das schlechthin werthvolle Sein, — und zwar das einzige an und in sich selbst werthwolle Sein überhaupt, weil er das einzige durch sich selbst, durch seine eigene Selbstbestimmung gewordene Sein ist, das einzige, das sich selbst zu dem, was es ist, und zwar zu einem wahren Sein, gemacht hat. Endlich: ist der Geist nicht anders denkbar denn als Person: so erhellt nun auch, wie (nach §. 23.) das Gute, welches (nach §. 30,) in concreto nichts anderes ist als eben der Geist, seinem Begriff zufolge näher das moralisch Gute ist.*). Das Gute ist nicht anders als seiend denkbar als in guten Personen,**) und Gott ist das absolute Gute näher als der absolute (absolut) Gute,***) nämlich moralisch Gute.

Anm. 1. Person ist die konkrete Einheit der Persönlichkeit (des Ich) und der Natur, — nicht schon die Persönlichkeit für sich allein†). Nämlich a potiori fit denominatio. „Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben", sagt Hegel, Philos. des Rechts, S. 366. (S. W., B. 8.) Was Hegel hier die „Persönlichkeit" nennt, werden wir allezeit die „Personalität" nennen, oder auch die „persönliche Bestimmtheit," um der Deutlichkeit wegen, weil wir den Ausdruck die „Persönlichkeit" zur Bezeichnung des Ich gebrauchen. Perso-

---

*) Weisse, a. a. O., S. 637: „Der Begriff des Guten bezeichnet nicht eine bestimmte oder besondere, dem Willen vorausgesetzte Realität unmittelbar als solche. Er bezeichnet eine Qualität des Willens eben wiefern er Wille ist."

**) Franz Baader, Vorlesungen über spekulative Dogmatik, Heft 1, (S. W., VIII.,), S. 98: „. . . . wie denn die Behauptung eines unpersönlichen Bösen ebenso absurd ist als jene eines unpersönlichen Guten." Trendelenburg, Naturrecht, S. 48: „Ohne das persönliche Selbst hinter sich zu haben, würde das Gute matt und schaal; ohne die tragende, für das Gute empfindende Persönlichkeit würde es selbstlos sein."

***) Vgl. Rettberg, Religionsphilosophie, S. 119 f.

†) Weisse, Philos. Dogmat., III., S. 144: „Die Kreatur ist Person, Person in dem vollen Sinne des Wortes, wie auch die Gottheit es ist, nur in und mit der Leiblichkeit, die sich in jeder einzelnen persönlichen Kreatur aus ihrem individuellen Geiste herausgebiert."

nalität ist uns = der Beschaffenheit, eine Person zu sein. Unklare Begriffsbestimmung von Person bei Schelling, Unters. ü. d. Wesen d. menschl. Freih. (S. W., I., 7,), S. 394. Mit Recht schreibt Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), I., S. 494: „Der äußerste Gegensatz gegen das Aggregat ist die Person. Sie ist das vollendete System, das Ursystem, und es gibt kein System außer ihr."

Anm. 2. Schon die Natur (auch die materielle) ist wesentlich ein aus sich selbst heraus Gewordenes (und bezw. Werdendes), der Geist aber ist ein aus sich selbst und durch sich selbst Gewordenes*). Von außenher, durch ein Anderes oder einen Anderen kann Geist nicht hervorgebracht werden, weil keine schlechthinige und folglich wahrhaft innere Einheit des Gedankens und des Daseins. Ein Anderer kann zwar eine Verbindung zwischen denselben bewerkstelligen, wie einerseits der Schöpfer in der materiellen Natur und andrerseits der Mensch in seinen Machwerken und Kunstwerken; aber diese Verbindung ist nie eine wahrhaft innerliche und deßhalb auch immer nur eine vergängliche Verknüpfung, also keine wahre, d. h. absolute Einheit. Auch durch Gott selbst lassen sich von außen her Gedanke und Dasein nicht schlechthin in einander hineinarbeiten, sondern nur von innenheraus. Ließen sich überhaupt Geister unmittelbar schaffen, so auch vollendet heilige. In dem Begriffe des Geistes selbst liegt es ja, daß er schlechthin fertiger oder vollendeter ist und ebenso auch schlechthin inalterabler, ζωὴ ἀκατάλυτος.

§. 35. Da der Begriff der absoluten geistigen Person sich durch das Denken auf positive (affirmative) Weise vollziehen läßt: so ist Gott als diese absolute geistige Person oder unter dem Modus seines aktuellen Seins der offenbare (aussprechbare, benennbare) Gott, der λόγος.

§. 36. Indem Gott, die in ihm ruhende absolute Potentialität aktualisirend, sich selbst zur absoluten geistigen Person bestimmt, hebt er sein Sein als das göttliche Wesen allerdings auf; allein diese Aufhebung muß als unmittelbar zugleich Wiederherstellung

*) Weisse, Phil. Dogmatik, II., S. 79: „Der Geist aber, die Persönlichkeit, sie können, nach Gesetzen der metaphysischen Daseinsmöglichkeit, in der Kreatur ebenso wie in Gott, nur hervorgehen durch Akte der Selbsetzung, der Selbstergreifung inmitten eines perennirenden Lebensstroms von Empfindung und Vorstellung, von Gedanken- und Gestaltenerzeugung."

dieses Modus seines Seins als göttliches Wesen kraft der eigenen Selbstbestimmung Gottes in seiner Personalität gedacht werden. Der persönliche Gott, der durch sich selbst aus seinem bloßen Grunde, dem göttlichen Wesen, hervorgeht, stellt, aus ihm hervorgegangen, denselben unmittelbar wieder her. (Wobei nur allezeit jede Zeitvorstellung aus dem Spiele bleiben muß.) Denn nur so ist er auch als das göttliche Wesen oder als das reine absolute Sein, und folglich auch seinem **Grunde** nach, — also wirklich, wie sein Begriff es fordert, schlechthin — durch seine eigene Selbstbestimmung oder durch sich selbst.*) Und so behält denn Gott auch als persönlicher den (unpersönlichen) Grund seines Seins als Person, und überhaupt seines Seins, unveräußerlich in sich selbst, wie sein Begriff auch dies erheischt. Denn hörte er durch sein Aktuellsein auf, den Grund seines Seins in sich selbst zu haben: so würde er ja, was er actu ist, nicht mit Freiheit sein, sondern vermöge einer ihm äußeren Nothwendigkeit, in die er sich durch seinen eigenen Lebensproceß verstrickt hätte. Gott ist aber seinem Begriff zufolge, was er ist, durch Selbstaffirmation. Und ebenso würde, wofern er, indem er sich zur absoluten geistigen Person bestimmt, nicht sein hiermit aufgehobenes reines Sein (sein Sein als göttliches Wesen) unmittelbar zugleich restituirte, seine persönliche Bestimmtheit eine Beschränktheit seines Seins sein, indem sie ja dann die ihr entgegengesetzte Weise des Seins, die absolute Bestimmungslosigkeit, die bloße Wesenheit, ausschlösse. Gott wäre dann nicht das schlechthinige, nicht das schlechthin volle Sein, zu welchem ja das bloß potentielle, das bloß wesende Sein wesentlich mitgehört, nicht minder als das aktuelle, das wirkliche. Ueberdieß würde in diesem Falle in sein Sein eine Veränderung kommen, und folgeweise auch die Zeit. Daß Gott, die absolute Person, so

---

*) Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 22: „Die Lebendigkeit besteht eben in der Freiheit, sein eigenes Sein als ein unmittelbar, unabhängig von ihm selbst gesetztes aufheben, und es in ein selbst-gesetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z. B., hat keine Freiheit, sein Sein zu verändern, wie es ist, so ist es, — in keinem Moment seiner Existenz ist sein Sein ein selbstbestimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seienden würde also nicht auf den lebendigen, sondern auf den todten Gott führen."

sich selbst als das göttliche Wesen restituirt, das ist nun aber unmittelbar zugleich auch wieder sein sich aus diesem göttlichen Wesen heraus zur absoluten Person Wiederherstellen, es ist nicht ein sich als absolute Person Aufheben, sondern ein sich als solche Affirmiren. Und erst so entspricht sein Personsein seinem Begriff wirklich. Denn erst so ist er die absolute Person wahrhaft durch sich selbst, d. h. so, daß er aus dem absoluten reinen Sein heraus nicht gedacht und gesetzt worden ist als Person, sondern selbst sich als sie gesetzt und gedacht hat. Dies kann nämlich nur dann statt haben, wenn er als bereits persönlich bestimmt das absolute reine Wesen, seinen Grund, selbst aktualisirt, nämlich eben zu dem, was er ist, zur absoluten Person. Ursprünglich wird demnach Gott mit (innerer) Nothwendigkeit Person; so wie er aber dieß ist, affirmirt er vermöge seiner ihm eben als Person eignenden (absoluten) Macht der Selbstbestimmung das, was er mit Nothwendigkeit geworden ist, selbst, bestimmt sich selbst (denkend und setzend) zu dem, was er geworden ist, und damit ist er mit Freiheit die absolute Person *). Dieß kann er freilich nur dann thun, wenn er, die absolute Person, zuvor (immer im lediglich logischen Sinne) sich selbst wieder (denkend und setzend) zu dem bestimmt hat, woraus er das geworden ist, was er jetzt ist, nämlich die absolute Person, also zu dem absoluten reinen Sein, zum göttlichen Wesen. Also wie das göttliche Wesen sich ewig in die göttliche Person aufschließt, so ergießt diese ewig ihre Fülle wieder zurück in die absolute Einfachheit und Innerlichkeit des göttlichen Wesens, und es geht so in dem ewigen immanenten Lebensprocesse Gottes der Strom seines unerschöpflichen Seins ewig wieder zurück in seinen Quellpunkt, aber um ebenso ewig neu wieder aus ihm auszuströmen **). Grade als persönlicher Geist kann Gott nur als perennirend durch sich selbst werdend gedacht werden ***). Eben in diesem absoluten Kreislauf, daß Gott,

*) So wird er seiner selbst bewußt und mächtig.

**) Martensen, Dogmat., S. 113: „Was Gott lebt, ist unwandelbar Dasselbige, und doch hört er nie auf, es als Neues zu leben, weil er in sich selber die unerschöpfliche Quelle der Erneuerung und Verjüngung hat."

***) Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 149: „Subjekt eines persönlichen Geisteslebens ist, nach den Gesetzen absoluter Daseinsmöglichkeit, durch welche auch das inwohnende Leben der Gottheit sich bedingt, überall nicht ein dem

indem er sich aktualisirt, unmittelbar zugleich sich wieder als bloße Potenz seiner selbst setzt, um diese unmittelbar wieder zu aktualisiren, und so ins Unendliche fort, steht die absolute Einheit des ewigen Seins und des ewigen Werdens in ihm, vermöge welcher er auf schlechthin zeitlose Weise ist. Denn die Zeit ist eben das Auseinanderfallen des Seins und des Werdens. Grade hiermit vollziehen wir also die Forderung, Gottes Sein als schlechthin zeitlos zu denken, thatsächlich *). Gott ist, was er ist, durch sich selbst auf doppelte Weise: einmal durch (innere) Nothwendigkeit, (und dieß ist die letzte, die primitive Nothwendigkeit, die Urnothwendigkeit, die im Begriff des Seins selbst liegt,) — und fürs andere (auf der Grundlage hiervon) durch Selbstbestimmung. Hierauf, daß er durch seine eigene Selbstbestimmung eben das ist, was er durch (innere) Nothwendigkeit ist, beruht es, daß er gut ist und der Gute.

§. 37. Nur als die absolute Einheit der aufgezeigten beiden Modi des absoluten (oder göttlichen) Seins, nämlich als das absolute Wesen und die absolute Geistes-Person, nur in diesem doppelten und doppelartigen, aber in seiner Doppeltheit und Doppelartigkeit schlechthin Einen Sein ist Gott wahrhaft.

Anm. 1. Da der zweite Modus des Seins Gottes, sein Personsein, ein Zwiefaches in sich schließt, das Sein als Ich oder Persönlichkeit und das Sein als Natur (beide in absoluter Einheit), und mithin die Zweizahl der Modi des Seins Gottes sich allenfalls (in der That freilich unrichtiger und verwirrender Weise,) zur Dreizahl

---

Lebensprozesse als solchem, den wechselnden Bewegungen, Zuständen und Thätigkeiten dieses Processes in ruhender, sich selbst gleicher Beharrlichkeit Vorangehendes oder zum Grunde Liegendes; es ist ein in diesem Processe, in dem Wechsel seiner Bewegungen, seiner Thätigkeiten und Zustände sich perennirend Erzeugendes."

*) Vgl. Schelling, Philos. Unters. ü. das Wesen der menschl. Freiheit, (S. W., I., 7,), S. 358: „Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als ein Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist." Weltalter (S. W., I., 8,), S. 225: „Gott also hat nur insofern keinen Anfang, als er keinen Anfang seines Anfangs hat. Der Anfang in ihm ist ewiger Anfang, d. h. ein solcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer ist, und auch nie aufhört Anfang zu sein."

erweitern ließe: so hätte, wer gern Versteck spielt, eine schöne Gelegenheit, den hier entwickelten Begriff von Gott für einen trinitarischen auszubieten. Abgesehen von der eben gedachten Gewaltsamkeit könnte dieser Begriff sich wirklich rühmen, der des dreieinigen Gottes zu sein; denn in ihm ist wirklich — was in der kirchlichen Trinitätslehre nicht der Fall ist, sondern nur prätendirt wird, — beides gegeben, eine wirkliche Dreiheit und eine wirkliche Einheit in Gott. Denn überall ist es derselbe, der da ist, und überall ist es etwas anderes, was dieser selbige ist. Und zwar ist dieses andere nicht bloß ein anderer Name, bei dem man sich nicht wirklich etwas specifisch anderes denken kann, wie bei der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, mit der man (weil alle drei Hypostasen Personen sein sollen,) entweder einen tritheistischen Gedanken verbinden muß oder gar keinen Gedanken verbinden kann. Namentlich würde der in Rede stehende Begriff auch die Probe bestehen, an der es sich am einfachsten herausstellt, ob ein Trinitätsbegriff wirklich den Monotheismus rein und streng festhält. Nämlich es würde bei ihm nur von Einem Subjekte, diesen Ausdruck im rein logischen oder grammatischen Sinne genommen, die Rede sein können, nämlich dem göttlichen Sein, von dem dann ein dreifacher Modus des Seins als ihm wesentlich prädicirt würde. Wie gesagt also, wir hätten leichte Mühe, den Schein anzunehmen, daß wir die kirchliche Trinitätslehre spekulativ konstruirt, oder doch wenigstens einen trinitarischen Gottesbegriff. Aber wir erwähnen dieß grade nur zu dem Ende, um uns gegen ein derartiges Mißverständniß zu sichern. Wir erklären in aller Form, daß der hier dargelegte Gottesbegriff der Trinitätsbegriff der Kirchenlehre weder sein will noch zu sein meint, und überhaupt ein trinitarischer ganz und gar nicht ist. Wir wüßten auch nicht, woher uns ein Interesse kommen sollte, grade einen trinitarischen Begriff von Gott herauszubringen. Namentlich von unserm christlichen Glauben aus entsteht uns ein solches Interesse in keiner Weise.

Anm. 2. In dem bisher entwickelten Gottesbegriff findet sich, mit einer sofort zu berührenden Beschränkung, der volle Inhalt des Gottesgedankens, wie er in dem frommen Bewußtsein unmittelbar vorkommt, (s. §. 16,) wieder aufgenommen. Denn in ihm sind die besonderen Bestimmtheiten Gottes wesentlich als konstitutive Momente der Modi seines Seins zusammengefaßt. Der dialektische Proceß hat den Stand der Dinge, von welchem er, ihn aufhebend, ausging, selbst wiederhergestellt, das Zusammensein der Absolutheit und der vielen

besonderen Bestimmtheiten. Aber ihr Zusammensein ist jetzt nicht mehr ein bloßes Nebeneinandersein, sondern ein Ineinandersein, und ihr Gegensatz ist jetzt ein vermittelter und deßhalb kein Widerspruch mehr. Die besonderen Bestimmtheiten Gottes haben sich nunmehr *als solche, zu denen er sich selbst bestimmt hat*, ausgewiesen, und werden nunmehr *ausdrücklich als solche* gedacht. Wenn dieselben, wie sie in dem unmittelbaren Gedanken von Gott enthalten sind, sich in dem Bisherigen allerdings noch nicht *vollständig* wieder finden: so liegt der Grund davon darin, daß die Konstruktion *der göttlichen Eigenschaften* hier noch rückständig ist, welche erst im weiteren Verlaufe ausgeführt werden kann, und zwar in ihrer Vollständigkeit nur ganz succesive, nicht uno tenore.

§. 38. Aus dem bisher entwickelten Gottesbegriff ergibt sich sofort eine Gruppe von *eigenthümlichen Modalitäten des Seins Gottes*, welche demselben vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit — mithin nothwendig — *in bestimmten Verhältnissen* eignen, d. h. von *göttlichen Eigenschaften*. Unserm Begriff von Gott zufolge gibt es nämlich in diesem *ein Verhältniß seiner zu sich selbst*. Denn es gibt in ihm Unterschiede, und mittelst seines persönlichen Bewußtseins unterscheidet er sich von sich selbst und bezieht er sich auf sich selbst. Indem nun Gott so in seinem Bewußtsein von sich nach den verschiedenen wesentlichen Bestimmtheiten seines Seins sich zu sich selbst im Verhältniß befindet, erhält sein Sein *in seinem Bewußtsein* eigenthümliche Modalitäten, d. h. er faßt selbst*) von sich verschiedene *Eigenschafts*begriffe, welche in ihrer Totalität und Einheit die Selbsterkenntniß Gottes konstituiren, seine Selbstapperception und Selbsterfahrung. Die solchergestalt hervortretenden göttlichen Eigenschaften sind rein *immanente* und, weil sie lediglich auf dem Verhältnisse Gottes zu *sich selbst* (nicht zu irgend einem anderen) beruhen, *absolute*. Im Einzelnen bestimmen sie sich folgendermaßen. Wie schon gesagt wurde, resultiren sie aus dem Verhältniß, in welchem in Gott sein persönliches Bewußtsein zu den übrigen wesentlichen Bestimmtheiten seines Seins steht. Dieser sind aber drei: das göttliche Wesen, die göttliche Willensthätigkeit und die göttliche Natur. Zu diesen allen

*) Nicht *lediglich wir* fassen sie von ihm.

steht das persönliche Bewußtsein Gottes in einem Verhältniß, welches wesentlich darin besteht, daß jene sich in dieses reflektiren und hierdurch die Zuständlichkeit desselben auf eigenthümliche Weise bestimmen. Demzufolge liegen drei solche Verhältnisse vor. 1) Das göttliche Wesen reflektirt sich in dem Bewußtsein Gottes als seine Allgenugsamkeit, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, causa sui zu sein, oder seine Aseität als in seinem Bewußtsein gesetzte ist. Sofern Gott sich selbst als sich schlechthin selbst bedingend und durch nichts anderes bedingt weiß, genügt er sich selbst schlechthin. 2) Die göttliche Willensthätigkeit, die absolute Freiheit Gottes reflektirt sich in seinem Bewußtsein als seine Herrlichkeit oder Majestät, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, absolut selbstthätig oder absolut frei, absolut souveräner Wille zu sein, als in seinem Bewußtsein gesetzte ist. 3) Die göttliche Natur reflektirt sich in dem Selbstbewußtsein Gottes als seine Seligkeit, welche eben wesentlich ist die Bestimmtheit Gottes, einen absoluten Naturorganismus zu besitzen, d. h. mit den Mitteln oder Instrumenten oder Organen um zu wirken schlechthin ausgerüstet zu sein*), also seine absolute Lebendigkeit als in seinem Bewußtsein gesetzte, gleichsam sein absolutes Gesundheitsgefühl**). Demnach ist die von dem göttlichen Wesen dependirende absolute und immanente göttliche Eigenschaft die Allgenugsamkeit, die von der göttlichen Willensthätigkeit dependirende die Herrlichkeit, die von der göttlichen Natur dependirende die Seligkeit***).

*) Es hat seine Wahrheit, wenn Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 455, schreibt: „Gott hat nichts, weil Er alles ist.“

**) Den Begriff der Seligkeit betr. vgl. unten §. 370. Schleiermacher, Die chr. Sitte, nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 15 der Beilagen, schreibt: „Seligkeit ist das absolute Sein als Bewußtsein gedacht.“ Vgl. Marheineke, Syst. der theol. Moral, S. 610: „Seligkeit ist Leben, Leben ist Seligkeit.“ Nach J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 277, ist Gott „der Allselige“ „als der seiner immer gleichen Vollkommenheit Genießende.“ Vgl. auch S. 328. 429. Hofmann, Schriftbeweis, I., S. 72, behauptet mit Recht, „daß solche Schriftstellen, welche von Gott sagen, daß er das Leben in sich hat, der Lebendige ist, dasselbe ausdrücken, was wir seine Seligkeit nennen.“ Nämlich sofern das Bewußtsein Gottes um diese seine Lebendigkeit hinzugedacht wird.

***) Die Herrlichkeit und die Seligkeit Gottes beziehen sich allerdings auch auf sein Verhältniß zur Welt. Allein nur abgeleiteter Weise, sofern näm-

Anm. Die Schwierigkeiten, mit denen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu kämpfen hat, beruhen zum Theil darauf, daß man den Begriff der Eigenschaft überhaupt*) nicht genau genug zu bestimmen pflegt. Gewöhnlich wird derselbe zu weit gefaßt. Eigenschaften sind keine bloßen Beschaffenheiten, sie sind auch nicht überhaupt wesentliche Bestimmtheiten eines Seins. Allerdings beruht jede Eigenschaft eines Dings auf einer wesentlichen Bestimmtheit desselben; aber diese letztere ist nicht schon an sich selbst die Eigenschaft, sondern sie ergibt dieselbe nur, nämlich in ihrem Zusammenwirken mit einem anderen Moment, das noch erst zu ihr hinzutreten muß. Dieses wesentlich noch hinzu erforderte Moment ist, daß das eigenthümlich bestimmte Sein, welchem Eigenschaften beigelegt werden, als zu einem anderen eigenthümlich bestimmten Sein im Verhältniß stehend und in diesem Verhältniß zu ihm, sei es nun als es affizirend, d. h. es bestimmend, oder als von ihm affizirt, d. h. bestimmt werdend (affectiones), seine wesentlichen inneren Bestimmtheiten äußernd gedacht wird.**) Daher sind es denn auch gerade vorzugsweise die Eigenschaften, diese Selbstoffenbarungen der specifischen inneren Bestimmtheiten eines Seins in seiner Berührung mit dem anderen Sein, woran wir die Dinge und ihr Wesen erkennen und sie von einander unterscheiden. Umgekehrt aber können wegen dieses unauflöslichen Zusammenhangs zwischen den Eigenschaften eines Dings und seinem Wesen jene auch wieder nur vermöge des Begriffs von diesem letzteren wirklich begriffen werden. Denn die Eigenschaften desselben sind ja nur eigenthümliche Erscheinungsformen seiner wesentlichen inneren Bestimmtheiten, durch sein Verhältniß zu anderen Dingen hervorgerufen. Die Eigenschaften sind also die eigen-

---

lich dasjenige Verhältniß seiner zu sich selbst, welches diese Eigenschaften ausdrücken, auch ein Verhältniß desselben zur Welt ist, und zwar durch die Vermittelung einerseits seiner Allmacht und andererseits seiner Allwissenheit, beide in ihrem weitesten Umfange und in allen ihren näheren Modifikationen (s. unten) genommen.

*) Vgl. über denselben außer Hegel, Logik, I., S. 129 ff. (S. W., B. IV.,), besonders Romang, Syst. d. natürl. Religionslehre, S. 237—239, Bruch, Die Lehre von den göttl. Eigenschaften, S. 67—78, und George, System der Metaphysik, S. 201—206.

**) Lotze, Mikrokosm., III., S. 461: „Jede von den Eigenschaften der Dinge zeigt sich schließlich abhängig von Bedingungen, mit deren Aenderung sie sich ändert, und alle diese Bedingungen bestehen in wandelbaren Beziehungen mehrerer Dinge zu einander, in wechselsweis ausgeübten und erlittenen Wirkungen."

thümlichen Modalitäten, welche einem Sein vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit, also nothwendig, in seinem Verhältniß zu dem übrigen Sein eignen.*) Sie sind mithin allerdings die wesentlichen inneren Bestimmtheiten eines Dings, aber diese nicht als solche, sondern in der eigenthümlichen Modalität, welche sie im Verhältniß desselben zu den anderen Dingen annehmen. Dieß nun auf Gott angewendet, sind die göttlichen Eigenschaften die eigenthümlichen Modalitäten, welche Gott, oder genauer dem Sein Gottes, vermöge seiner wesentlichen inneren Bestimmtheit in seinem Verhältniß zu Anderem eignen. Wobei wegen der Absolutheit Gottes dieses Verhältniß auf Seiten von diesem allezeit als ein schlechthin wirksames gedacht werden muß. Was aber freilich nicht so zu verstehen ist, als müsse in demselben die Wirkung als ausschließend von Gott auf das Andere, nicht aber auch von diesem auf Gott erfolgend gedacht werden. Denn nur jede Passivität wird durch die Absolutheit ausgeschlossen, nicht aber auch die Receptivität, die vielmehr eine positive Vollkommenheit ist, und in Gott als die absolute gedacht werden muß. Hiernach gibt es denn göttliche Eigenschaften nur sofern es Verhältnisse Gottes gibt. Da es nun aber für den ersten Anblick nur Ein Verhältniß Gottes zu geben scheint, nämlich sein Verhältniß zur Welt: so scheint es auch nur Eigenschaften Gottes nach seinem Verhältnisse zur Welt, also nur transeunte oder relative göttliche Eigenschaften geben zu können. Und in der That ergeben diese sich der menschlichen Reflexion am unmittelbarsten und frühesten. Indem uns Gott in gewissen Wirkungsweisen in seinem Verhältniß zur Welt (uns selbst natürlich mit eingeschlossen) offenbar wird, vollziehen wir mit logischer Nothwendigkeit gewisse ihnen specifisch entsprechende Vorstellungen von Gott, und diese sind eben unsere Vorstellungen göttlicher Eigenschaeten. Zu wirklichen Begriffen göttlicher Eigenschaften müssen sie aber erst erhoben werden, und dieß kann nur durch ihre Zurückbeziehung auf die inneren Bestimmtheiten des göttlichen Seins, welche den Begriff Gottes konstituiren, geschehen. Denn die göttlichen Eigenschaften sind ja eben nur die näheren Modificationen und Modalitäten, welche diese inneren wesentlichen Bestimmtheiten Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt annehmen. Lediglich relative und transeunte sind übrigens doch

*) Zu dieser Definition erklärt Thomasius seine Zustimmung: Christi Person und Werk, I., S. 43.

diese Eigenschaften Gottes auch nicht. Denn daß Gott eine Welt schafft, das hat ja selbst seinen Grund in einer wesentlichen inneren Bestimmtheit in ihm (s. §. 40. 41.). Mittelbarerweise sind mithin auch sie absolute und immanente Eigenschaften Gottes. Die einzigen göttlichen Eigenschaften sind indeß diese uns allerdings zu-allernächst entgegentretenden relativen und transeunten keineswegs: wie denn auch das unmittelbare fromme Bewußtsein sich bei ihnen für sich allein noch nicht beruhigt. Wie sich zu ihnen nothwendig auch noch absolute und immanente hinzugesellen, hat der §. entwickelt. Freilich aber gibt es solche schlechthin nur unter der Voraussetzung, daß es in Gott innere Unterschiede, wesentlich verschiedene Modi seines Seins gibt und ein Verhältniß unter denselben. Sofern diese immanenten und absoluten göttlichen Eigenschaften ganz eigentlich die Selbst-apperception Gottes ausmachen (s. oben im §.), vermögen wir dieselben nur ihm nachzudenken, nicht aber irgendwie (wie die transeunten und relativen Attribute) aus unserer Erfahrung abzuleiten.

Das allgemeinste Princip für die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften liegt schon in dem so eben Entwickelten. Wir haben gesehen, wie sofort zwei charakteristisch von einander verschiedene Gattungen göttlicher Attribute auseinander treten, die absoluten und immanenten und die relativen und transeunten. Dieser Unterschied muß die Haupteintheilung begründen. Für die weitere Gliederung sodann der absoluten und immanenten Attribute ist das Princip bereits im §. selbst aufgestellt. Es liegt in der an sich möglichen Mannichfaltigkeit von Verhältnissen in Gott selbst, d. h. näher von Verhältnissen des göttlichen Bewußtseins zu den wesentlichen inneren Grundbestimmtheiten des göttlichen Seins. Bei der Eintheilung der relativen und transeunten Eigenschaften dagegen kommt der Natur der Sache nach ein doppelter Gesichtspunkt in Betracht, sofern nämlich die Verschiedenheit des durch diese Eigenschaften ausgedrückten Verhältnisses Gottes zur Welt das einmal auffeiten Gottes selbst und das andermal auffeiten der Welt liegt. Auffeiten Gottes liegt sie sofern das fragliche Verhältniß Gottes zur Welt einmal das des göttlichen Seins in seiner Totalität, den Unterschied seiner besonderen Modi unangesehen, das anderemal das der bestimmten besonderen Modi des göttlichen Seins ist. Auffeiten der Welt liegt sie darin, daß diese, zu welcher Gott im Verhältniß steht, wenn dieses Verhältniß vollständig aufgefaßt werden soll, das einmal ohne alle Rücksicht auf ihre moralische Zuständlichkeit ins Auge genommen

werden muß, das andremal mit ausdrücklicher und ausschließender Berücksichtigung dieser, und zwar wiederum nach einer doppelten Seite hin, nämlich wie sie theils die Zuständlichkeit des Sündigseins, theils die des Erlöstwerdens ist. So theilen sich folglich die relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften theils in solche, welche dem göttlichen Sein in seiner Totalität, abgesehen von den ihm immanenten wesentlichen Unterschieden, eignen, d. h. (wie wir sie der Kürze halber, wenn gleich nicht völlig bezeichnend, nennen wollen,) in essentielle, und in solche, welche den einzelnen besonderen Modis des göttlichen Seins eignen, d. h. (gleichfalls in Ermangelung einer mehr zutreffenden Bezeichnung) in hypostatische, — theils in solche, welche nicht auf den moralischen Zustand der Welt bezogen sind, und in solche, welche dies sind, — diese letzteren selbst aber wieder in solche, welche sich auf den moralischen Zustand der Welt, abgesehen von der Erlösung, und in solche, welche sich auf den moralischen Zustand der Welt, wie sie Gegenstand der Erlösung und im Erlöstwerden begriffen ist, beziehen, d. h. (wie man der Kürze wegen, im Anschluß an einen bekannten dogmatischen Sprachgebrauch sagen kann), in nichtökonomische und in ökonomische. In Ansehung der hypostatischen relativen Eigenschaften leuchtet von selbst ein, daß dem göttlichen Wesen eine solche nicht eignen kann, da ja sein unterscheidender Charakter grade die absolute Bestimmungslosigkeit ist, — und ebenso, daß den Modus des Seins Gottes als geistige Person angehend, moralisch bestimmte hypostatische Eigenschaften nicht auch der göttlichen Natur, sondern lediglich der göttlichen Persönlichkeit (dem göttlichen Ich) zukommen können, weil ja nur sie unmittelbar affizirt werden kann von der moralischen, d. h. eben (s. unten) durch die Selbstbestimmung der kreatürlichen Persönlichkeiten gesetzten, Zuständlichkeit der Welt. Diese Eintheilungsprincipien müssen zu einer vollständigen Konstruktion und organischen Systematisirung der göttlichen Eigenschafren ausreichen.

Bei unserer Fassung des Begriffs der göttlichen Eigenschaft müssen freilich manche Bestimmtheiten Gottes, welche man den göttlichen Eigenschaften beizuzählen pflegt, aus der Reihe derselben ausgeschieden werden*), wie die Absolutheit, die Aseität, die Ewigkeit, die Nothwendigkeit, die Allvollkommenheit, die Einheit, die Einfachheit, die Geistigkeit, die Vernünftigkeit und die Freiheit. Allein eben dies spricht

---

*) Vgl. Bruch, a. a. O., S. 74 f.

entschieden für die Richtigkeit unserer Bestimmung des Eigenschaftsbegriffs. Denn alle jene ebengenannten Bestimmtheiten des göttlichen Seins haben wir ja bereits bei der Entwickelung des Gottesbegriffs selbst gefunden, und mithin der Lehre von den göttlichen Eigenschaften schon vorweggenommen, so daß wir sie ohnehin nicht als göttliche Eigenschaften behandeln dürften.

§. 39. Damit, daß Gott beschriebenermaßen sich selbst zu einem Sein bestimmt hat, welches das göttliche Wesen und die absolute geistige Person in absoluter Einheit ist, ist er in schlechthin vollendeter Weise Gott, und der immanente Proceß seines Seins ist schlechthin abgeschlossen*). Das Sein Gottes ist hiermit schlechthin aus und durch sich selbst heraus schlechthin vollzogen, so daß er, wie seine Absolutheit dieß fordert, schlechthin keines Anderen außer (praeter) sich selbst bedarf, um auf absolut vollendete Weise Gott zu sein**). Allein nichts desto weniger bestimmt er sich eben in dieser seiner absoluten Selbstvollendung mit innerer Nothwendigkeit — rein aus sich selbst heraus — zu einer nach außen***) gehenden Wirksamkeit, durch die er nicht etwa irgendwie ein anderer wird als der er ewig aus und in sich selbst ist, wohl aber außer (praeter†)) sich endlos Neues hervorbringt, d. h. eine (unendliche) Welt schafft.

Anm. Wir stehen hier an dem Punkt, wo unsere Lehre sich absichtslos mit den gangbaren spekulativen Einreden wider die Personalität Gottes auseinandersetzt, sofern sie behaupten, die Persönlichkeit habe zu ihrer Bedingung, daß dem persönlichen Sein ein gegen es Anderes gegenüberstehe, gegen welches es, sich von ihm unterscheidend, sich in sich zusammenfasse und so seiner sich bewußt werde, eben damit aber sich persönlich mache, woraus dann folge, daß es im Begriff des persönlichen Seins selbst liege, ein durch anderes

*) Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 163: „Gott wäre nicht wahrhaft unbedingt, wenn sein Wesen nicht zugleich das vollkommen in sich geschlossene wäre."

**) Schelling, Syst. d. ges. Ph. u. der Naturphil. insbes. (S. W., I., 6,), S. 152: „Aus Gott kann nichts entspringen, denn Gott ist alles, und es ist kein anderes Verhältniß in ihm als das der ewigen und unendlichen Affirmation seiner selbst."

***) Selbstverständlich im lediglich logischen Sinne.

†) Nicht ohne weiteres auch extra se.

bedingtes, also eben nicht das absolute zu sein, und daß mithin Gott, wenn anders er doch absolut sein solle, nicht persönlich sein könne. Wir könnten uns einfach darauf berufen, daß ja unsere Entwickelung des Begriffs Gottes thatsächlich nachgewiesen habe, daß und wie ohne den Dazwischentritt von irgend einem Anderen Gottes das göttliche oder absolute Sein sich rein aus sich selbst heraus mit innerer Nothwendigkeit persönlich bestimmt; gleichwohl scheint es nicht überflüssig, noch ausdrücklich auf den Punkt hinzuweisen, in welchem das Täuschende jener Einrede liegt.*) So weit hat sie allerdings völlig Recht, daß die persönliche Bestimmtheit immer auf einem sich Unterscheidenden des persönlichen Seins beruht. Die Person, das als Ich (welches übrigens gleich wesentlich beides ist, ein Ich bin selbstbewußt und ein Ich bin selbst thätig,) bestimmte Sein ist in der That wesentlich ein in sich selbst reflektirtes, oder genauer: ein sich in sich selbst reflektirendes, eben damit aber näher ein sich von sich selbst unterscheidendes und durch die teleologische Beziehung seiner, von dem es sich unterscheidet, auf sich, das sich unterscheidet, sich aus seinem Unterschiede wieder in sich selbst zurücknehmendes Sein. Erst als solches ist die Person, was in ihrem Begriff liegt, ein für sich seiendes Sein. Unterschiede, aber wohl zu merken: Unterschiede in dem betreffenden Sein selbst, setzt sonach die persönliche Bestimmtheit allezeit voraus.**) Die Persönlichkeit beruht ja eben darauf, daß in einem Sein, welches eine Mehrheit von besonderen Bestimmtheiten in sich enthält, eine einzelne von diesen alle übrigen durchgreifend teleologisch auf sich bezieht, wodurch sie sich dann als centrale konstituirt, und eben damit zugleich die Vielheit in die Einheit zusammenschließt; sie ist eben die absolute Centralität eines in eine Vielheit von Unterschieden auseinandergegangenen Seins, welche dieselben wieder in die Einheit zurücknimmt und zu einer in sich geschlossenen Totalität zusammenfaßt. Das Centrum

---

*) Für das Folgende sind zu vergleichen: J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 196 f. 207—211. 242—249. Psychologie, I., S. XV f. Rettberg, Religionsphilos., S. 114 f. Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 155—169. 173. 177 f. Mehring, Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbst-Voraussetzung oder die Religions-Philosophie (Stuttg. 1864), S. 82 f. 92 f. Lotze, Mikrokosmus, III., S. 565—576.

**) Wird freilich Gottes Sein als in sich schlechthin einfach gedacht, wie unsere altkirchliche Theologie es thut: dann kann er in der That nicht als persönlich gedacht werden. S. darüber die vortreffliche Ausführung von Müller, a. a. O., S. 155—160.

aber hat natürlich den Kreis zu seiner Voraussetzung und Bedingung. Das persönliche Sein ist ein Sein, das von sich als Subjekt, d. i. als Ich oder Persönlichkeit, sich als Objekt, d. i. als Natur, näher beseelten Leib, unterscheidet, unmittelbar zugleich aber dadurch, daß es sich als Objekt teleologisch auf sich als Subjekt bezieht, also seine Natur als den Organismus seines Ichs bestimmt, sich auch wieder in diesem seinem Unterschiede von sich mit sich selbst schlechthin als Eins setzt. Ohne diesen Proceß gibt es allerdings kein persönliches Sein; aber er fällt augenscheinlich ganz in das persönliche Sein selbst hinein, — das sich Unterscheiden des Seins, auf welchem allerdings die persönliche Bestimmtheit beruht, ist nicht ein sich Unterscheiden von einem Anderen außer (praeter) sich, sondern ein sich Unterscheiden von und in sich selbst. Der zu fordernde Unterschied muß in dem betreffenden Sein selbst liegen, und seine persönliche Bestimmtheit hat in keiner Weise ein von demselben verschiedenes und ihm äußerliches Sein zu seiner Bedingung.*) Auch von der endlichen Person ist es unwahr, daß ein ihr gegenüberstehendes Nichtich vorausgesetzt werde, wenn sie sich als Ich solle vollziehen können. Denn bei uns selbst verhält es sich ganz augenscheinlich nicht so, daß wir ein Anderes außer uns, ein Nichtich bedürfen, um die Ichheit in uns zu vollziehen, eben durch unser uns von ihm Unterscheiden, uns ihm Entgegensetzen. Nicht etwa deßhalb erfassen wir uns in uns selbst als Ich, weil wir uns von unserm Nichtich außer uns und uns gegenüber unterscheiden, sondern grade umgekehrt, deßhalb, weil wir uns in uns selbst, uns von uns selbst unterscheidend, als Ich erfassen, unterscheiden wir das uns außer uns gegenüberstehende Sein als unser Nichtich von uns.**)

---

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 575 f.: „Selbstheit, das Wesen der Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntniß zustandekommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs nothwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden."

**) Vgl. die Bemerkungen Weisse's, Philos. Dogmat., II., S. 234 f. Franz Baader, Ueber die Nothwendigkeit einer Revision d. Wissenschaft u. s. w. (S. W., X.,) S. 279, schreibt: „Alles, was mir (äußerlich) Objekt ist, das ist es nur bezüglich auf dieses mir innerliche Objekt, und das Thier, das sich nicht weiß, weiß darum kein Objekt, sondern bleibt in diesem verloren und verfallen,

Im entgegengesetzten Falle müßte ja auch das Thier ein Ich haben oder Person sein. Denn es hat Bewußtsein und diesem gleichfalls ein gegen es Anderes gegenüber. Auch ihm stehen die Dinge außer ihm gegenüber und es unterscheidet sich wirklich von ihnen; aber es kann sie nicht als sein Nichtich von sich unterscheiden, weil es sich selbst nicht als Ich besitzt (weil es nicht in sich selbst sich von sich selbst unterscheidet), und darum fehlt seinem sich Unterscheiden von den Dingen außer sich die volle Schärfe. Das Ich ist das frühere und die Bedingung des Nichtichs, nicht umgekehrt. Würde das bewußte Sein dadurch zum selbstbewußten, daß es seinem Bewußtsein ein Anderes als es selbst gegenüber hat, so müßte das Thier ebenso Selbstbewußtsein und folgeweise Person sein wie der Mensch. Allerdings aktualisirt sich in uns das Ich nicht ohne die anregende Einwirkung unserer Außenwelt auf uns; allein dies hat seinen Grund lediglich darin, daß unsere Lebensentwickelung überhaupt und folglich namentlich auch unsere menschliche Entwickelung (unsere Entwickelung vom potentiellen zum aktuellen Menschen) durch ein Verhältniß der Wechselwirkung zwischen uns und der übrigen Welt bedingt ist.*) Von dieser Seite hindert uns mithin nichts, auch das Absolute als persönlich zu denken, sobald es nur nicht als ein in sich selbst schlechthin Einfaches, Unterschiedsloses gedacht wird. Ganz im Gegentheil, die vollkommene und volle Persönlichkeit kann nur dem Absoluten zukommen; die Endlichkeit des Geschöpfs ist nicht erzeugende eine Bedingung seiner Persönlichkeit, sondern eine hindernde Schranke ihrer Entwickelung**).

---

ohne sich von ihm freimachen, sich von ihm unterscheiden zu können, was nur durch die Sprache möglich ist."

*) Lotze, a. a. O., S. 576: „In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, daß die Entwickelung seines persönlichen Bewußtseins nur durch Einwirkungen des Weltganzen, welches er nicht ist, also des Nicht-Ich, geschehen kann, nicht deßhalb, weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedürfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Rücksicht, wie in jeder anderen, die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen, ihm allein ist deßhalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauernden Entwickelung durch Etwas bedarf, was nicht Es selbst ist, sondern in ewiger anfangsloser innerer Bewegung sich in sich selbst erhält."

**) Vgl. die Ausführung bei Lotze, a. a. O., S. 573—575. 576. S. auch Dorner, in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., 2, S. 370.

§. 40*). Indem nämlich Gott, denkend und setzend, sich zur absoluten Person bestimmt, vollzieht er den Gedanken seiner selbst. Mit diesem vollzieht er aber, einer unverbrüchlichen logischen Nothwendigkeit zufolge, unmittelbar zugleich auch den Gedanken des Andern von sich, den Gedanken seines kontradiktorischen Gegensatzes, also eines Seins, welches alles das, was er ist, nicht ist. Auch auf Gottes sich selbst Denken leidet nämlich der allgemeine logische Satz seine Anwendung, daß kein Gedanke fertig ist, er sei denn affirmativ und negativ schlechthin bestimmt, m. a. W., daß man logisch nichts setzen kann ohne zugleich seinen Gegensatz auszuschließen. Das Principium contradictionis ist unmittelbar zugleich mitgesetzt mit dem Principium identitatis, und eben deßhalb stehen beide zusammen an der Spitze der Logik. Die Affirmation kann immer nur so statthaben, daß unmittelbar zugleich mit ihr auch die entsprechende Negation stattfindet. Bejahung und Verneinung sind unauflösliche Korrelata, und mit jeder Bejahung klingt unabtrennlich die ihr korrespondirende Verneinung mit. Denn diese bildet die unumgängliche Voraussetzung für jene. Jede Affirmation ist nämlich eine Affirmation nur mittelst des Gedankens der ihr gegenüberstehenden Negation und der Negation dieses Gedankens. A = A heißt lediglich: A kann nicht als Nicht-A gedacht werden**). Dieß gilt nun auch von dem sich Vollziehen des Bewußtseins der Person von sich selbst. Ich bin Ich heißt eben: Ich kann mich nicht als mein Nichtich denken, — und es gibt folglich für die Person ein: Ich bin Ich, nur unmittelbar zusammen mit einem: Ich bin nicht mein Nichtich. Natürlich gilt aber dieß (wie alles logisch Nothwendige überhaupt auch für ihn besteht,) auch von Gott sofern er Person ist. Diese Nothwendigkeit, für Gott, den Gedanken seines Anderen, seines Nichtichs, zu denken, involvirt nun für ihn keineswegs ohne Weiteres die Nothwendigkeit, diesen Gedanken auch zu setzen. Vielmehr steht es nach §. 33 vermöge seiner Macht der Selbstbestimmung

---

*) Die Gedanken dieses §. berühren sich einigermaßen mit der Exposition Ulricis, Gott und die Natur (2. A.), S. 653—658.

**) Schelling, Philos. d. Offenb., II., (S. W., II., 4,), S. 106: „Als etwas, z. B. als A kann nichts gesetzt sein ohne Ausschließung von einem nicht A."

völlig bei ihm, ob er denselben setzen will oder nicht. Denn sein Denken thut an und für sich seinem Wollen und Thun keine Gewalt an. Dagegen muß er allerdings hinsichtlich jenes Gedankens sich selbst bestimmen, ob er ihn setzen oder ungesetzt lassen will. Dieß ist für ihn eine unabwendliche Nothwendigkeit, eben weil die angegebene Alternative ausdrücklich in seine Macht der Selbstbestimmung gestellt ist. Ungeachtet er die physische Macht zu beidem besitzt, sowohl dazu, den Gedanken seines Nichtichs nicht zu setzen, als auch dazu, ihn zu setzen, und gerade deßhalb weil er diese Macht besitzt, muß er sich zu einem von diesen beiden bestimmen, muß er sich, wie auch immer, in dieser Alternative entscheiden; dahingestellt lassen, dem Zufall anheim geben kann er sie nicht, so gewiß ihm die absolute Macht der Selbstbestimmung beiwohnt. Indem er sich nun aber so entscheiden muß, entweder affirmativ oder negativ: so ist diese seine Selbstbestimmung nicht etwa seiner Willkür frei gegeben, wie es ja ohnehin Willkür in ihm schlechthin nicht gibt*); sondern sie steht unter einem unverbrüchlichen Gesetz, welches für sie die ihr physisch offenstehende Möglichkeit beider Seiten der logischen Alternative moralisch aufhebt, und indem sie die eine zur moralischen Unmöglichkeit macht, damit unmittelbar zugleich die andere zur moralischen Nothwendigkeit erhebt**). Dieses Gesetz für seine Selbstbestimmung, m. a. W. dieses moralische Gesetz, ist aber freilich nicht etwa ein ihm fremdes, sondern es ist eben sein eigenstes; es ist nichts anderes als er selbst, nämlich es ist eben einfach sein eigener Begriff selbst. Die Forderung, welche an seine Selbstbestimmung ergeht, ist lediglich die, daß er sich schlechthin selbst, d. i. schlechthin seinem Begriff gemäß bestimme, — kurz schlechthin seiner schlechthinigen Vollkommenheit (§. 21.) gemäß***). So gewiß bei

*) Geß in den Jahrbb. f. deutsche Theol., IV., 3, S. 514: „Weil die Schöpfung eine göttliche Thatsache ist, so ist sie auch eine göttliche Nothwendigkeit gewesen, es gibt bei Gott kein willkürliches Thun." Vgl. Schelling, Unters. über die menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 382: „Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht ganz unvernünftig zu handeln."

**) Vgl Schelling, Unters. ü. die menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 397.

***) Vgl. Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 192.

jeder kontradiktorisch gefaßten Alternative immer nur die eine Seite das im gegebenen Falle Vollkommene ausdrückt: so gewiß kann er als der schlechthin Vollkommene ihr gegenüber moralisch schlechterdings nur für die eine sich entscheiden durch Selbstbestimmung, nämlich eben für die, welche dem Vollkommenen entspricht. Denn das Vollkommene ist das allein seiner Würdige. Damit ist uns nun aber die Möglichkeit eröffnet, sicher zu erkennen, wie Gott in dem hier vorliegenden Falle sich bestimmt, ob er den ihm mit logischer Nothwendigkeit entstehenden Gedanken seines Nichtichs ungesetzt läßt oder ihn setzt. Denn er thut entweder das eine oder das andere, je nachdem entweder das eine oder das andere das Vollkommene ist. Es kommt folglich nur darauf an, zu ermitteln, welches von beiden dieses ist. Und dieß muß sich aus der Analyse des Gedankens der fraglichen Setzung ergeben.

Angenommen also, Gott realisirte den Gedanken seines Nichtichs, er setzte sein Nichtich: was thäte er damit, und was würde davon das Resultat sein? Die nächste Frage ist die: welches ist denn der Gedanke des Nichtichs von Gott, welches ist sein Inhalt? Antwort: er ist der Gedanke eines Seins, welches schlechthin nicht Gott, schlechthin Nicht-Gott, also der schlechthin kontradiktorische Gegensatz gegen Gott ist, — eines Seins mithin, das alles das, was Gott ist, schlechthin nicht ist, folglich, da Gott das absolute Sein ist, schlechthin relatives Sein, schlechthin Nichtsein und Nichtssein (Nichts). Wofern nun Gott diesen Gedanken setzte, so würde folglich sein Setzen ein seinen kontradiktorischen Gegensatz als real Setzen sein, ein sich Kontraponiren eines Seins, das zwar gesetztes Sein, d. h. Dasein wäre, aber ein daseiendes Sein, das schlechthin nicht das wäre, was er ist, das schlechthin Nicht-Gott wäre, eben damit aber auch schlechthin Nichtsein und Nichtssein. Bei dieser Setzung könnte es jedoch nicht sein Bewenden behalten. Denn infolge derselben würde sich ja Gott nun zu einem Anderen im Verhältniß finden, und so müßte er sich denn nun auch gegen dasselbe verhalten, und zwar gemäß einerseits seinem eigenen Begriff und andererseits dem dieses seines Andern. Ein gegen ihn anderes Sein müßte für ihn Objekt einer Wirksamkeit sein, näher, da er Person ist, einer persönlichen, also einer Wirksamkeit

seines absoluten Verstandesbewußtseins (Vernunft) und seiner absoluten Willensthätigkeit (Freiheit), d. h. einer denkenden und einer setzenden Wirksamkeit. Da nun aber die Bestimmtheit desselben die gegen ihn schlechthin negative ist: so könnte sein Verhalten nur das jene Negativität gegen ihn an demselben schlechthin negirende sein, nämlich, wodurch ein solches Negiren allein möglich wäre, vermöge eines an ihm das, was er (Gott) selbst ist, Ponirens. Seine Wirksamkeit auf sein Anderes würde dahin gehen müssen, an ihm alles das, was Bestimmtheit Gottes nicht ist, dadurch aufzuheben, daß sie an ihm alles das dächte und setzte, was Bestimmheit Gottes ist. Gott müßte sein Anderes durch sein auf dasselbe gerichtetes Denken und Setzen aus seiner kontradiktorischen Gegensätzlichkeit gegen ihn in die Gleichbestimmtheit mit ihm (Gott) umdenken und umsetzen. Nicht etwa hätte er sein Anderes, sein Nichtich, an sich selbst aufzuheben, — er hat es ja selbst ausdrücklich gesetzt, — sondern nur als seinen kontradiktorischen Gegensatz hätte er es aufzuheben, und zwar schlechthin, — er hätte alles an ihm aufzuheben, was an ihm gegen ihn selbst (Gott) gegensätzlich ist, vermöge der Setzung der vollständigen Gleichbestimmtheit mit ihm (Gott) an demselben. Der Unterschied, die Verschiedenheit desselben von Gott bliebe dabei schlechthin unangetastet, es bliebe dasselbe unabänderlich das Andere von Gott, sein Nichtich, das Nicht-Gott; aber ungeachtet und unbeschadet dieses seines bleibenden Unterschiedes, dieser seiner bleibenden Verschiedenheit von Gott wäre es nunmehr gleichbestimmt mit Gott, — es wäre als das von Gott verschiedene Andere gleichwohl eben das, was Gott selbst ist, nur als Nicht-Gott, — und es wäre somit, wiewohl nicht Gott, doch Gott wesentlich homogen. Ungeachtet sein Unterschied und seine Verschiedenheit von Gott unverrückt geblieben wären, wäre doch an ihm nunmehr alles gegen Gott Gegensätzliche schlechthin abgethan. Damit würde sich nun aber auch das Verhältniß Gottes zu ihm und sein Verhalten gegen es nothwendig anders gestellt haben, und zwar auf die grade entgegengesetzte Weise von der vorhin bezeichneten; Gott könnte sich jetzt gegen dasselbe, als ein ihm wesentlich homogenes, schlechthin nicht negativ verhalten, sondern nur schlechthin affirmativ. Seine Wirksamkeit

auf dasselbe würde jetzt nothwendig eine schlechthin es als sich gleich bestimmt denkende und setzende, eine sich selbst in ihm denkende und setzende sein, — also eine es schlechthin in die Einheit mit sich zusammenschließende, mit sich einigende. Zwischen Gott und seinem Anderen würde so die absolute Einheit bestehen, unbeschadet ihrer unvermischten Unterschiedenheit und Verschiedenheit, die ja ohnehin dem Begriff der Einheit zufolge die nothwendige Voraussetzung dieser ist. Gott wäre so in seinem Anderen, in dem Nicht-Gott, schlechthin bei sich selbst, er hätte in ihm als seinem Anderen schlechthin sein eigenes Sein, — in ihrem ungeschmälerten Unterschiede, in ihrer vollständigen Verschiedenheit von einander wären beide gleichwohl schlechthin ineinander, schlechthin ungeschieden. Das Andere Gottes wäre so zwar nach wie vor wirkliches Nicht-Gott, das wirkliche Nichtich Gottes, — aber nicht sein bloßes Nichtich, sondern ein solches Nichtich von ihm, das ihm wesentlich homogen, das zugleich wesentlich eben dasselbe wäre, was er selbst ist, d. h. sein anderes eigenes Ich, sein ihm selbst gleichbestimmtes Du, mit dem er schlechthin Eins (nicht etwa identisch; einerlei,) wäre. Und so würde sich denn Gottes sein Nichtich Setzen ausweisen als wesentlich zugleich sein dasselbe mit sich selbst in die Gleiche und damit in die Einheit Setzen, — als wesentlich zugleich sein sich selbst in demselben als seinem Anderen sein Sein Geben.

Dieß würde also die Folge, das Ergebniß sein, wofern Gott den Gedanken seines Nichtichs setzte. Sein Setzen desselben würde in concreto darin bestehen, daß er ein anderes Sein, ein Sein außer ihm (praeter se) hervorbrächte, in welchem er, schlechthin unvermischt mit ihm und verschieden von ihm, als in seinem ihm schlechthin gleichbestimmten Anderen, in absoluter Einheit mit ihm, sein eigenes Sein hätte, sein eigenes Leben lebte. Und da fragt es sich nun: welches von beiden ist das Vollkommene, daß Gott sich selbst zu einer solchen Wirksamkeit bestimmt, oder daß er sich dazu bestimmt, sie, die sich ihm als eine mögliche vorstellt, zu unterlassen? Unstreitig das erstere. Denn das letztere wäre offenbar eine Unvollkommenheit. Es wäre auf Seiten Gottes ein Verzichten auf eine Wirksamkeit, die in seinem Begriff nicht nur als reale Möglichkeit, sondern auch als eine demselben entsprechende

liegt; eine vernünftige reale Möglichkeit aber ausschließen von dem Wirklichwerden, das beruht allemal auf einer Unvollkommenheit. Ueberdieß ist der Gedanke, um dessen Setzung es sich hier handelt, augenscheinlich der höchste Zweckgedanke, der überhaupt denkbar ist, und zwar eben nur für Gott, die absolute Person, denkbar ist. Die absolute Vollkommenheit einer Person besteht aber eben in dem Vermögen, den absolut höchsten Zweck zu denken und diesen Gedanken absolut zu setzen. Eben dieser Akt ist der Akt der absoluten Selbstbestimmung, welcher in Gott, seinem Begriff als die absolute Person zufolge, unumgänglich gedacht werden muß. Eben indem und dadurch daß er, in dem bezeichneten Sinne, den Gedanken von seinem Nichtich setzt, vollzieht Gott, nämlich ad extra, den absoluten Akt der Selbstbestimmung, den nur er vollziehen kann, den er aber auch mit innerer Nothwendigkeit vollziehen muß. Würde er sich dazu bestimmen, diese Setzung zu unterlassen, so hieße dieß: er würde sich dazu bestimmen, mit seinem Denken und Wollen oder Setzen ausschließend sich selbst zu denken und zu wollen oder zu setzen*). Mit andern Worten: die fragliche Unterlassung könnte sich in und für Gott eben nicht anders motiviren als aus irgend einer Art von Selbstsucht**), sei es nun die träge oder die neidische. Ueberhaupt ist ja das sich auf sich selbst Beschränken, das sich nicht an Anderes Mittheilen, vollends das Anderes Ausschließen, unter allen Umständen eine Unvollkommenheit. Wozu auch noch dieß kommt. Der Begriff der Vollkommenheit involvirt bestimmt, daß das Vollkommene eines Verhältnisses zu Anderem fähig ist, ohne dadurch in seinem eigenen Sein irgendwie beeinträchtigt oder beschränkt zu werden, und zwar eines solchen Verhältnisses zu jedem denkbaren Anderen. Wo es sich umgekehrt verhält mit einem Sein, da haftet ihm offenbar

---

*) Und das wäre wahrlich keine beneidenswerthe Lage für Gott. Vgl. Schelling, Philos. der Offenb., II. (S. W., II, 4,), S. 351 f. Sehr wahr heißt es hier von Gott: „Er allein hat mit sich nicht zu thun, denn er ist seines Seins a priori sicher und gewiß."

**) Schelling, Philos. d. Offenb, II. (S. W, II., 4,), S. 351: „Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Sein hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von sich hinweg; in diesem von sich Hinwegseinkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit."

Unvollkommenheit an. Nicht minder schließt aber der Begriff der Vollkommenheit weiterhin auch noch ein, daß das Vollkommene jene in ihm gesetzte Möglichkeit seines Verhältnisses zu einem Anderen auch realisirt. Die Unterlassung der Setzung des Gedankens seines Nichtichs würde bei Gott ein Verzichten auf eine in ihm als physisch und moralisch möglich gesetzte Realität, folglich ein Zurückbleiben hinter seinem Begriff, dem Begriff des Absoluten sein, in welchem die der absoluten Kausalität entsprechende absolute Wirksamkeit und Wirkung bestimmt mit eingeschlossen ist. So urtheilen wir denn: Gott muß den für ihn unvermeidlichen Gedanken seines Nichtichs auch setzen. Nämlich keineswegs etwa vermöge einer physischen Nothwendigkeit, sondern vermöge einer lediglich moralischen, die für ihn zwar eine ausschließend in seiner Persönlichkeit (durchaus nicht irgendwie auch in seiner Natur) begründete, nichtsdestoweniger aber eine unbedingte und schlechthin unverbrüchliche ist, eine Nothwendigkeit von nicht geringerer Stringenz als die mathematische und überhaupt die logische. Einen Zwang schließt diese Nothwendigkeit selbstverständlich nicht ein*), eben als auf der Selbstbestimmung Gottes beruhend. Er selbst ist es, der sich diese Nothwendigkeit setzt; nicht durch irgend ein Anderes wird sie ihm auferlegt, sondern sie ist für ihn lediglich

---

*) Dieß scheint auch Chalybäus nicht genugsam zu beachten bei seiner lesenswürdigen Ausführung des hier in Rede stehenden Satzes: Wissenschaftslehre, S. 309—312. Vgl. übrigens seine Bemerkung, S. 311 f.: „Wenn gesagt wird: Gott ist die Liebe und darum mußte er nothwendig schaffen, weil er sonst nicht die Liebe wäre, ... so ist der Sinn dieser Worte oder die wahre Meinung nur der formale: es widerspricht dem Begriff der freien Liebe, nicht zu schaffen, in unserem Verstande, aber auch ebenso in dem göttlichen, d. h. eben weil er der Wahrheitswille ist, findet er denkend (logisch) in sich selbst diesen Widerspruch so wie wir; aber gerade dieses Finden im Denken ist der Puls seiner Freiheit, eben wer dieß bedenkt, entscheidet sich frei nach der Idee und ist nicht nothwendiger Naturproceß. Man kann das nicht nothwendig nennen," (?) „wenn man sich selbstbewußt nach einem Begriff entscheidet und ein logisches Urtheil das bestimmende Motiv zum Wollen und Wirken wird." Den allgemeinen Satz räumen wir Müller gern ein, Sünde, 3 A., II, S. 178: „Ist Gott persönlich, so kann ein anderes Sein aus ihm nicht vermöge einer zwingenden Nothwendigkeit seines Wesens, sondern nur durch seinen freien Willen entspringen." Aber auch nur die „zwingende", die Gott einen Zwang anthuende Nothwendigkeit schließen wir aus, die auch allein wirklich gegen seinen freien Willen einen Gegensatz bildet. Auch Mehring, Rlsphil., S. 254—256, versäumt hierbei die richtige Unterscheidung.

durch sein sich schlechthin durch sich selbst Bestimmen vorhanden, d. h. eben durch seine absolute Freiheit. Statt diese auszuschließen, affirmirt sie vielmehr grade dieselbe auf absolute Weise; denn die absolute Wahrheit der Freiheit ist ja eben dadurch bedingt, daß aus der Selbstbestimmung alles Zufällige, mithin alle Willkür ausgeschlossen ist*). Die Wirksamkeit Gottes, um die es sich hier handelt, „ist ein Akt der Freiheit eben weil sie ein nothwendige Akt ist"**). Kurz, wie Gott vermöge **seiner eigenen** absoluten Kausalität **er selbst** oder **Gott** ist, nämlich die absolute geistige Person: so wird er **als diese**, als Gott, mit innerer Nothwendigkeit wiederum kraft seiner eigenen Selbstbestimmung die Kausalität eines mit ihm schlechthin geeinigten Anderen von sich außer (praeter) sich***). Die hier erörterte Wirksamkeit Gottes ist nun mit Einem Worte die schöpferische, sein Schaffen. Das Produkt dieses Schaffens Gottes, sein Nichtich, das er sich kontraponirt, ist das **Geschöpf** (die Kreatur). Sofern aber dieses sein Geschöpf nicht mehr lediglich seine primitive schöpferische Setzung, also nicht mehr sein reines Nichtich, sondern bereits, in irgend einem Maße, durch ihn ihm gleichbestimmt ist, also überhaupt sofern es bereits irgendwie bestimmt ist, nämlich seinem Schöpferzweck gemäß, ist es, weil teleologisch bestimmt, näher die **Welt** (*κόσμος*, d. i. die als zweckvoll gedachte universitas rerum) †).

Anm. 1. In der ersten Ausgabe dieses Buchs (B. I., §. 28, S. 58—87,) ist mir die Behandlung des in diesem §. entwickelten Punkts durchaus verunglückt ††). Wie sie dort vorliegt, mußte ich

*) Vgl. Ulrici, Gott u. d. Natur (2. A.), S. 671 f.

**) Vgl. Romang, System der natürl. Religionslehre, S. 332 f.

***) Mehring, RelsPh., S. 243: „Der Schöpfungs-Begriff ist allerdings die nothwendige Konsequenz des Begriffs eines persönlichen Gottes." S. aber dagegen auch S. 254—256.

†) Vgl. Mehring, RelsPhil., S. 257—258.

††) Zu dem Verunglückten gehört namentlich auch die beiläufige Bemerkung (an die, als etwas Faßliches, man sich sonderbarer Weise als an einen wahren locus classicus gehalten hat,) in der Note auf S. 86: „Es ist ein sinnvoller Gedanke Philos, wenn er die Welt als den Schatten Gottes betrachtet. S. Leg. allegor. III., §. 31, p. 106, Mang. (ed. Richter. Vol. I.,

in einer Weise verstanden werden, die zwar ein völliges Mißverständniß meiner wirklichen Meinung war, aber ein meinerseits völlig verschuldetes. Ich bemerkte zwar meinen Mißgriff sehr bald nach der Veröffentlichung meiner Arbeit, noch ehe demselben öffentliche Einreden entgegengetreten waren; allein die Schrift war nicht mehr in der väterlichen Gewalt des Verfassers, und so mußte ich mich bisher darauf beschränken, jenen für das Verständniß meiner Lehre verhängnißvollen Fehler bei dem mündlichen Vortrage der Ethik zu verbessern. Gegenüber von der früher gegebenen Darstellung war die Kritik von Jul. Müller (Sünde, 3. A., I., S. 197 f.), soweit sie den hier in Rede stehenden Punkt betrifft, in der Hauptsache durchaus im Recht*). Denn vieles zwar von dem, was der verehrte Mann mir a. a. O. entgegenhält, muß ich als unzutreffend bezeichnen angesichts des Ganzen der Gedankenentwickelung, auch wie es in der ersten Gestalt meines Buchs vorliegt; allein das ist vollkommen wohl begründet, wenn er schreibt: „Was die Ableitung des Nichtichs betrifft, so soll dieß zwar nicht Bedingung, aber doch absolut nothwendige Folge der göttlichen Selbsterfassung sein, wodurch Gott persönlich ist ..... Allein da Rothe selbst zugibt, daß damit die Absolutheit Gottes unmittelbar aufgehoben ist, S. 86, so hat Gott sie eigentlich nur in abstracto; in der Wirklichkeit aber muß er sie sich erst gewinnen durch Aufhebung dieses seine Absolutheit aufhebenden Nichtichs als solchen, was dann eben die Aufgabe des ganzen Weltprozesses ist, den sittlichen Prozeß und ihn vor allem eingeschlossen.“ Und nachher: „Rothe wird daraus ersehen, daß ich darum, weil die Materie, deren Princip „das an sich gegen Gott gegensätzliche“ ist, „schlechthin durch Gott gesetzt ist“, B. 2, S. 221, seine Theorie aus der Klasse der dualistischen Ansichten nicht ausschließen kann.“ Wie denn auch hier der einzige Punkt in meiner Lehre lag, an welchem der Vorwurf, daß sie den Pantheismus involvire, gegen sie erhoben werden konnte. Wenn ich mich nun gleichwohl durch jene Kritik und andere ihr ähnliche nicht habe umstimmen lassen, so kommt das daher, weil ich in meiner damaligen Exposition meinen wirklichen Gedanken, wie ich ihn gemeint hatte,

---

p. 152.)“ Den Gedanken der Welt mag man immerhin mit diesem doch stark hinkenden Bilde bezeichnen, nicht aber die Welt.

*) Das Gleiche erkenne ich von dem Widerspruch Dorners in den Jahrbb. für deutsche Theol., I., 2, S. 370—372, gern an, und auch von der Polemik Thilos, so ungestüm sie sich auch gebehrdet: Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekul. Theologie, S. 175 f.

gar nicht mehr wiederfand. Dieser aber wurde von jenen Argumenten gänzlich nicht getroffen. Durch die im Obigen gegebene Entwickelung hoffe ich, denselben nunmehr mit voller Klarheit ausgesprochen und jeder Zweideutigkeit entrückt zu haben. Die Nothwendigkeit für Gott, seinen unvermeidlichen Gedanken von seinem Nichtich auch zu setzen, halte ich nach wie vor aufrecht, und so bleibt mein Begriff von dem Schaffen Gottes und der Schöpfung unverändert; aber ich begründe jene Nothwendigkeit jetzt wesentlich anders. Jetzt ist mir weder Gottes Denken seines Nichtichs nothwendig unmittelbar zugleich ein dasselbe Setzen, — was es mir ja auch schon damals nur vermöge einer groben Inconsequenz sein konnte neben dem direkt entgegengesetzt lautenden Satze, den ich bald nachher, I. S. 94, (eben mit Worten von Müller) mit starker Betonung aufstellte, — noch auch sehe ich jetzt in dem gesetzten Nichtich Gottes „als solchem" „eine Negation oder Schranke Gottes," durch welche seine Absolutheit aufgehoben würde, die er nun eben dadurch wiederherstellen müßte, „daß er jenes sein Nichtich als bloßes Nichtich von ihm aufhebt." Nein, eine Schranke Gottes, eine Beschränkung und eben damit unmittelbar zugleich Aufhebung seiner Absolutheit ist für Gott sein gesetztes Nichtich auch rein als solches schlechterdings nicht. Denn er hat dasselbe ja schlechthin in seiner Macht, ist ja schlechthin Herr über dasselbe. Ohnehin könnte man ja in einem räumlich außer (extra) Gott seienden Anderen Gottes und überhaupt in einem Anderen Gottes, in welchem er nicht wäre, eine Schranke Gottes nur in dem Falle sehen, wenn man sein Sein als räumlich bestimmt und mithin auch räumlich bedingt dächte. Aber Gott ist eben nicht räumlich bestimmt, und so ist das extra Deum Seiende für Gott, was sein Verhältniß zu ihm anbelangt, lediglich ein praeter Deum Seiendes*).

Anm. 2. Es ist sorgfältig darauf zu sehen, wie es denn auch für alles Folgende sehr wichtig ist, daß der Gedanke des Nichtichs

*) Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 100f.: „Man hat dieses Unterscheiden Gottes und der Welt darum für unhaltbar erklärt, weil das Unendliche an einem von ihm verschiedenen Endlichen seine Grenze hätte, somit als selbst auch begränzt nicht das Unendliche sein könnte; diese Einwendung beruht aber auf dem falschen Begriff vom Unendlichen, als wäre es auch ein ausgedehntes in Zeit und Raum, in welcher Weise vorgestellt es freilich da nicht mehr vorhanden wäre, wo die Welt ist. Das Absolute kann aber als alles Weltsein begründend nicht auch selbst weltartig vorgestellt werden, nicht als auch wieder ein zeitlich räumliches Etwas."

Gottes genau gefaßt werde, nämlich daß in ihm der Gegensatz gegen Gott als der lediglich kontradiktorische gedacht werde, nicht etwa als der konträre, und daß auch in jenen schlechterdings nichts von diesem eingemischt und eingeschwärzt werde. Der Verlauf des Denkens führt durchaus nicht weiter als bis zu jenem. Diese Warnung ist um so nöthiger, da sich in der That leicht ein künstlicher Schein erzeugen läßt, als liege eine logische Nöthigung vor, das reine Nichtich Gottes als seinen konträren Gegensatz zu denken. Nämlich sofern es als gesetzt werdend gedacht werden solle. Nicht ohne einen blendenden Schein kann man folgendermaßen argumentiren. Das Nichtich Gottes — so kann man sagen — ist so, wie dieser es unmittelbar denkt, allerdings lediglich sein kontradiktorischer Gegensatz; allein so gedacht ist es gar nicht setzbar; denn so ist es die pure Vereinigung alles Seins überhaupt und folglich auch des Daseins. Das reine Nichtsein ist eben so wenig setzbar, kann eben so wenig da sein wie das absolute reine Sein. Der Gedanke des kontradiktorischen reinen Gegensatzes gegen Gott hat zu seinem Inhalt nichts sonst als eine unendliche Summe von Negationen des Seins, er ist ein omni modo, ein schlechthin negativer Gedanke, folglich eine schlechthin leere logische oder ideelle Größe. Einer solchen läßt sich aber natürlich kein Dasein geben — durch wen auch immer; denn dazu wird allemal ein affirmativer Gedankengehalt erfordert, eine ideelle Größe. Ein Gedanke ohne Inhalt, eine reine logische Null läßt sich nicht real setzen. Was soll gesetzt werden können, das muß ein ideelles Etwas sein; davon ist aber der rein kontradiktorische Gegensatz Gottes das grade Gegentheil, nämlich das reine Nichtssein sowohl als Nichtsein. Will Gott sein Nichtich setzen, so muß er also zuallererst seinen Gedanken von demselben so modifiziren, daß er setzbar wird, d. h. so, daß er affirmativen Gehalt erhält. Soll derselbe aber gleichwohl der des schlechthinigen Gegensatzes gegen Gott bleiben, so kann diese seine Modification nur darin bestehen, daß er zu dem des Gott konträr Entgegengesetzten bestimmt wird. Also nur sofern es als das Gott contrarie Entgegengesetzte, als sein positiver Gegensatz gedacht wird, ist das Nichtich Gottes setzbar. Das Gleiche ergibt sich dann auch beim Hinblick auf das Nichtich Gottes, sofern es als ein letztlich Gott gleichbestimmtes gedacht wird. Auch als dieses soll es ja noch immer ein von Gott verschiedenes, noch immer das Andere Gottes sein. Ein wirkliches Anderes von Gott kann aber ein

ihm gleichbestimmtes Sein dadurch, daß es in die Form des bloß kontradiktorischen Gegensatzes gegen ihn gefaßt ist, noch nicht sein, weil dieser ja als ein lediglich negativer, als ein völlig Leeres, als eine leere Null überhaupt gar keine wirkliche Form ist, — sondern nur erst dadurch, daß es in die Form des konträren Gegensatzes gegen ihn gefaßt ist. Oder im Bilde: auf dem Hintergrunde der bloß kontradiktorischen Gegensätzlichkeit gegen Gott hebt sich das Gott gleichbestimmte Sein nicht als ein gegen ihn Anderes ab, denn dieser Hintergrund ist als das schlechthin Negative und mithin Leere gar kein wirklicher Hintergrund; sondern erst auf dem der konträren Gegensätzlichkeit gegen Gott thut es dieß. — Indeß so scheinbar diese Argumentation auch lautet, ihre Beweiskraft beruht doch auf einem bloßen Schein. Es ist eben nicht andem, daß das Gott lediglich kontradiktorisch Entgegengesetzte nicht gesetzt werden könne, weil sein Gedanke eine lediglich negative ideelle oder logische Größe sei. Mag dieser Gedanke dieß immerhin sein, d. h. mag immerhin sein Gehalt ein rein negativer sein, so ist doch er selbst darum keineswegs überhaupt ein lediglich Negatives; sondern e ist der Gedanke eines lediglich Negativen, eine logische leere Null, folglich allerdings ein Ideelles, wenn auch keine ideelle Größe. Sogar von der arithmetischen Null gilt das Gleiche, sowie auch von dem absolut leeren Raum. Denn sie sind zwar beide ein schlechthin negativ bestimmtes Sein, und haben beide einen schlechthin negativen Inhalt; aber nichts destoweniger sind sie doch etwas, nämlich jene eine Zahl, nur eine schlechthin inhaltslose, — und dieser ein Ort, nur ein schlechthin unerfüllter. Die reine Negation des Seins kann ja doch eben gedacht werden, und wird thatsächlich gedacht, wenn gleich auf schlechthin negative Weise, — sie ist ein Gedanke, obschon ein lediglich negativer: und so ist sie denn auch ein Ideelles, ein ideelles oder logisches Etwas, das Objekt sein kann für ein Setzen. Was Gedanke ist (wie auch immer bestimmter), das ist auch setzbar. Denn das Denkbare ist ja eben als solches das Mögliche, und das heißt eben das Setzbare. Ebenso ist dann aber auch die bloß kontradiktorische Gegensätzlichkeit gegen Gott allerdings ein wirklicher Hintergrund, auf dem das Gott gleichbestimmte Sein sich als ein gegen ihn Anderes abhebt; denn sie ist ihrer schlechthinigen Negativität ungeachtet doch in der That eine wirkliche Form des Seins, nur eine rein negative, d. h. eine lediglich beschrän-

kende, eine Form, die lediglich darin besteht, daß sie Setzung einer Privation des Seins ist.

Anm. 3. Wenn hier von einer „Kontraposition" Gottes die Rede ist, so sieht jeder Kundige ohne meine Erinnerung, daß dieß in einem durchaus anderen Sinne geschieht, als in welchem Anton Günther von der Welt als der Kontraposition Gottes spricht.

Anm. 4. Welt und Geschöpf sind nicht identische Begriffe. Es gibt ein Geschöpf, welches (noch) nicht Welt ist, das reine Nichtich Gottes, die schlechthin primitive Kreatur, d. i. die reine Materie. S. §. 55.

Anm. 5. Alles Daseiende, das Dasein jedes Dinges (von jedem Sein, das irgend etwas ist,) hat zu seiner unumgänglichen Voraussetzung sein Gedachtsein. Das gilt auch von der Welt als Ganzem, dem κόσμος. Dies ist der Grundgedanke des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes.

§. 41. Vermöge der im vorigen §. gegebenen Analyse ist uns in Gott, und zwar in ihm als persönlichem, eine neue Bestimmtheit entgegengetreten, die nämlich, daß ihm seinem Begriff zufolge die Nothwendigkeit einwohnt, sich selbst dazu zu bestimmen, sein Nichtich, sein Anderes zu dem Ende zu setzen, um es mit sich selbst gleichbestimmt und dadurch in Einheit zu setzen, und so sein eigenes Sein in ihm zu haben oder sich selbst ihm mitzutheilen, m. a. W. die Nothwendigkeit einer schöpferischen Wirksamkeit als die einer Selbstmittheilung an sein Anderes. Diese Bestimmtheit ist nun aber m. E. W. die Liebe. Denn der Begriff der Liebe ist eben: die Bestimmtheit der Person (nämlich nur diese kann sich selbst bestimmen,) durch Selbstbestimmung sich selbst an ein Anderes, und zwar (weil die Selbstmittheilung der Person nur wieder an die Person, die allein dieselbe aufzunehmen vermag, statt finden kann,) an ein persönliches Anderes mitzutheilen und dadurch mit ihm zu vereinigen, in ihm als ihrem Nichtich sich ihr eigenes Sein zu geben, in ihm sich selbst zu haben als in ihrem anderen Ich. Der Akt seiner absoluten Selbstbestimmung, welcher mit innerer Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes als des persönlichen folgt, und in welchem wir seine Selbstbestimmung zum Schaffen erkannten, ist also in concreto sein Lieben, und zwar ein Lieben, das, wie jener Akt ein Akt der absoluten Selbstbestimmung ist, das ab-

solute Lieben ist. Gottes Liebe ist in concreto das kausale Princip der Schöpfung, der Grund des Werdens und Seins der Welt. Eben in Gott lernen wir nun auch die Liebe in ihrer vollen Wahrheit und den Begriff derselben in seiner ganzen Schärfe kennen (und zwar allein in ihm). In ihm geht nämlich die Liebe ausschließend auf das Mittheilen, das Geben, schlechthin nicht auf das Empfangen, das Nehmen. Wie er schlechthin bedürfnißlos ist in seiner Allgenugsamkeit, Seligkeit und Herrlichkeit, so sucht er in seinem Lieben schlechthin nicht sich und das Seine, sondern er will lediglich sich mittheilen, will seinen Reichthum nicht allein besitzen und nicht allein selig sein*), nicht sich selbst leben, sondern einem Anderen. Darin ist seine Liebe die schlechthin selbstlose und freie, und eben als diese beides, die schlechthin reine und die schlechthin volle. Diese Liebe ist in Gott keine Eigenschaft. Augenscheinlich ist sie nämlich keine immanente Eigenschaft, denn sie ist offenbar ein Transeuntes. Aber eben so evident ist sie doch auch keine transeunte Eigenschaft Gottes. Denn die Eigenschaften setzen ja ein vorhandenes Verhältniß Gottes voraus, und zwar die transeunten zu einem Anderen; die Liebe aber ist in Gott da, ehe (nämlich im lediglich logischen Sinne) es ein Anderes für Gott gibt und ein Verhältniß desselben zu diesem Anderen. Wohl aber fordert und verursacht sie die Setzung eines solchen Verhältnisses. Sie ist so ein Transeuntes in dem immanenten Sein Gottes, und damit das Band, welches in Gott die immanenten und die transeunten Eigenschaften verknüpft. Sie selbst aber ist in Gott mehr als eine Eigenschaft, als völlig unabhängig von irgend einem für Gott gegebenen Verhältniß. Sie ist eine wesentliche Bestimmtheit unmittelbar seiner Persönlichkeit, — Gott liebt, und zwar absolut, weil er das absolute Ich ist, die absolute Vernunft und die absolute Freiheit, beide in ihrer absoluten Einheit, — mittelbar seines gesammten persönlichen Seins überhaupt. Das gesammte Leben und Wirken Gottes ad extra ist Ein Lieben**).

*) Wie Anselm von Canterbury im Proslogium, c. 22, Gott anredet: Tu tibi omnino sufficiens et nullo indigens, quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint.

**) Lotze, Mikrokosm., III., S. 608: „Gut ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit Anderer will. Und sie ist eben das Gute an sich."

Anm. Behaupten, daß Gott die Welt aus Liebe geschaffen habe, und gleichzeitig leugnen, daß er sie nothwendig (nämlich zufolge einer ihm inneren Nothwendigkeit) geschaffen habe, ist eine Gedankenlosigkeit. Wenn aber Müller, Sünde, 3. A., II., S. 184 f., schreibt: „Bedürfte Gott der Welt, also eines von ihm verschiedenen Seins, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, die Liebe, so wäre auch diese Liebe keine absolut vollkommene": so ist dieß die völlige Umkehrung der von ihm bekämpften Behauptung, die ja gerade die ist: weil Gott seinem Wesen nach die Liebe ist, muß er (als nothwendige Folge dieser schon vorhandenen Bestimmtheit seines Wesens) eine Welt hervorbringen; nicht aber die, daß Gott, um Liebe zu werden, die Welt hervorbringen müsse.

§. 42*). Wenn wir §. 40 gefunden haben, daß das Schaffen für Gott ein zwar physisch schlechthin nicht nothwendiger, nichtsdesto weniger aber moralisch schlechthin nothwendiger Akt ist**): so erhellt es nun vollends, wie diese Nothwendigkeit in ihm in der That die höchste Freiheit ist. Denn jetzt erkennen wir, daß diese innere moralische Nothwendigkeit, zu schaffen, in concreto nichts sonst ist als seine absolute Liebe. Denn in nichts anderem tritt die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit so augenscheinlich hervor wie in dieser***). Nichts ist freier als das Lieben, aber auch nichts nothwendiger, nämlich beides subjektiv. Wo in dem Subjekt der Liebe nur erst eine bloß relative Nothwendigkeit einwohnt, da fehlt es ihr auch noch, in demselben Verhältniß, wie dieß der Fall ist, an ihrer Wahrheit und Vollendung. Der wahrhaft Liebende hat subjektiv keine Wahl, ob er lieben will, er muß lieben, d. h. seine Liebe wirksam werden lassen.

Anm. Von einer Wahl und Berathschlagung Gottes, ob er schaffen wolle oder nicht, oder welche von den mehreren möglichen

*) Vgl. Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 238—240.

**) Jul. Müller fordert, daß auch diese Nothwendigkeit (die moralische) des Schaffens für Gott ausgeschlossen werde, und findet diese Forderung vermöge der Idee der göttlichen Trinität vollzogen. Sünde, II., S. 180—187. (3. A.)

***) Vgl. Martensen, Dogmat., S. 120. Lange schreibt, Dogmat., I., S. 384: „Die Liebe nöthigt freilich auch, aber ihre Nöthigungen sind nicht nur freie, sondern auch freimachende, sie sind freier als die Willkür der abstrakten Freiheit selbst."

Welten er schaffen wolle, kann demnach selbstverständlich nicht die Rede sein*). Nur unter der Voraussetzung eines Defekts, sei es nun am Verstandesbewußtein oder an der Willensthätigkeit, oder auch an beiden zugleich, und infolge davon einer relativen Unkräftigkeit der Macht der Selbstbestimmung in ihm wäre ein solches Wählen, das immer irgend ein Schwanken voraussetzt, denkbar**). Das Interesse, welchem diese Vorstellung ihre Entstehung verdankt, erkenne ich ehrend an; die Vorstellung selbst aber ist eine ebenso leere wie unhaltbare. Ihre Absicht geht löblicher Weise dahin, den Pantheismus abzuwehren; aber sie wendet zu diesem Zweck ein sehr zweideutiges Mittel an, das leicht zum graden Gegentheil ausschlagen kann. Es ist eine sehr richtige Bemerkung, wenn Franz Hoffmann in einer Anmerkung zu Baader (S. W., II., S. 4.) schreibt: „Nichts hat dem Pantheismus vielleicht größeren Schein der Vernünftigkeit und somit der Wahrheit verliehen, als die Meinung, jeder theistische Schöpfungsbegriff laufe nothwendig auf die Annahme einer Zufälligkeit der Schöpfung hinaus, und die Behauptung, die Schöpfung sei ein freier Akt Gottes, sei identisch mit der Behauptung, sie sei ein zufälliger Akt Gottes. Wer aber Zufälligkeit in Gott verlegt, unterwirft Gott nur auf entgegengesetzte Weise wie der Pantheist, der in allem nur Naturwendigkeit sieht, dem blinden Fatum" ***). Alle Willkür ist ja von

*) Alex. Schweizer, Chr. Glaubensl., I., S. 220 f.: „Willkürlich auswählen aus gleich sehr Möglichem ist keine Vollkommenheit, auch nicht, wenn die beste Möglichkeit ausgewählt und die schlechten abgewiesen würden; denn Gott müßte ja selbst sich diese zum größeren Theil schlechten Weltideen neben der guten in seinem Denken erzeugt haben. Eine arbiträr auswählende Freiheit kann Gott nicht zugeschrieben werden, die Nothwendigkeit aber des Handelns ist nicht als solche schon ein Blindes." Vgl. S. 234. 239. Vgl. auch Lotze, Mikrokosm., III., S. 592—596.

**) „Wer weiß, was er will", sagt Schelling in den Stuttgarter Privatvorlesungen, „greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens." (S. W., I., 7, S. 429.) Und J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 420: „Das ist eben die höchste Freiheit — und also empfinden wir es auch an uns selbst — absolut zweifellos entschlossen zu sein für Eines, keine Wahl nöthig zu haben, weil stets nur Eins das Vollkommenste ist." Vgl. außerdem: Schelling, S. W, I., 7., S. 397 f. 402. 429. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 420. 445 f.

***) Schelling, Unters. ü. d. Wesen der menschl. Freih., (S. W., I., 7,), S. 383: „Wenn Freiheit nicht anders als mit gänzlicher Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten." Vgl. auch Lange, Dogmat., I, S. 317—320.

Gott schlechterdings auszuschließen; denn sie ist von dem wahrhaft freien Wollen durch seinen Begriff ausgeschlossen *). Daß bei der hier gegebenen Darstellung die Schöpfung nicht im pantheistischen Sinne als nothwendig erscheint, nämlich nicht als ein Moment in dem Selbstvollendungsprocesse Gottes, das bedarf schwerlich einer besonderen Erinnerung. Uns ist das Schaffen ein nothwendiges lediglich als die an sich nothwendige Wirksamkeit des in seinem Sein schlechthin durch sich selbst vollendeten Gottes. Nach uns vollzieht sich nicht etwa erst an der Welt das Selbstbewußtsein Gottes, sondern das an Gott selbst — nämlich an der göttlichen Natur — sich schlechthin vollständig vollziehende Bewußtsein Gottes von sich selbst reflektirt aus sich selbst heraus den Gedanken der Welt. Allerdings gibt es auch nach unserer Lehre einen Gott ohne eine Welt nicht; aber eben so bestimmt ist doch nach ihr Gott schlechthin in keiner Weise durch die Welt und die Welt schlechthin in keiner Weise nicht durch Gott. Unser Satz hebt auch den von dem Begriff der Absolutheit unzertrennlichen anderen Satz, daß Gott schlechthin sich selbst genug ist, nicht etwa auf. Denn wenn Gott seinem Begriff zufolge eine Welt fordert, so fordert er sie ja eben als eine lediglich durch seine eigene Selbstbestimmung hervorzubringende und trägt dazu die schlechthin ausreichende Kausalität in sich selbst.

§. 43. Nachdem der Begriff des göttlichen Schaffens und der Schöpfung sich uns seinen allgemeinsten Gründzügen nach ergeben hat, kommt es nun darauf an, ihn durch die Analysirung dieser letzteren weiter zu entwickeln. Gott schafft heißt angegebenermaßen: er setzt (als real) das ihm kontradiktorisch entgegengesetzte Sein, dieses aber weiter als mit sich (Gott) selbst gleichbestimmt, und mithin sich selbst mit ihm in Einheit, um so in ihm, der Welt, als seinem Anderen sein eigenes Sein zu haben. Dieß Schaffen ist ein Akt der Selbstbestimmung Gottes und demgemäß eine Funktion seiner Persönlichkeit (seines Ichs), und zwar vermittelst seiner Natur, an welcher sie ja für alle ihre Aktionen das ihr schlechthin angemessene Werkzeug besitzt, d. h. es ist ein Handeln (vgl. §. 222.) Gottes. Die göttliche Persönlichkeit denkt als verstandesbewußte den Ge-

*) Vgl. J. Müller, Sünde, I., S. 128 f.

danken der Welt, und zwar als Zweckgedanken, und setzt als willensthätige denselben, beides, wie gesagt, mittelst der göttlichen Natur.

Anm. Das ist auch eine Prärogative Gottes, daß man mit Sicherheit einen Begriff von dem Werk aufstellen kann, das er hervorbringt. Der Mensch hat viele einzelne Gedanken in seinen Hervorbringungen, Gott, indem er schafft, hat einen einzigen Gedanken, der alles in Allem umfaßt.

§. 44. Es fragt sich nun hierbei vor allem, in welcher Weise Gott, wenn er schafft, seine Kausalität aktualisirt (bethätigt). Denn er bethätigt sie ja kraft seiner Selbstbestimmung (§. 33.) (nicht etwa aktualisirt sie sich selbst als bloße Naturkraft)*), und hat sie vermöge dieser in seiner Gewalt, — so daß er ihren actus an sich halten, das Maß ihres Wirksamwerdens bestimmen kann. Natürlich bethätigt er sie überhaupt in genauer Angemessenheit zu dem jedesmal von ihm beabsichtigten Zwecke oder genau dem Begriff seines jedesmaligen Handelns gemäß. Welches ist nun aber die seinem schöpferischen Handeln eigenthümlich entsprechende Weise? Was Gott durch dasselbe hervorbringen will, ist ein anderes, ein von ihm verschiedenes, aber nichtsdestoweniger ihm gleichbestimmtes Sein, — ein Sein, das ebendasselbe ist, was er selbst ist, aber gleichwohl ein anderes ist als er oder von ihm verschieden ist. Angenommen nun, er setzte seine Kausalität, also die absolute Kausalität, auf absolute Weise in Wirksamkeit, — das will sagen, nicht: auf die diesem bestimmten Zweck absolut entsprechende Weise, sondern: er aktualisirte die ihm überhaupt einwohnende absolute Fülle von Kausalität absolut vollständig, — so würde die Wirkung davon sein ein (wenn wir uns dieses widersinnige „ein" einmal gestatten dürfen,) absolutes Sein. Denn die absolute Kausalität, wenn sie auf absolute Weise actus wird, producirt selbstverständlich

*) Ich muß entschiedenen Widerspruch einlegen gegen den Satz von Alex. Schweizer (der Gottes Verhältniß zur „Naturwelt" von seinem Verhältniß zur „sittlichen Welt" auf eine zu weit gehende Weise unterscheidet,), Christl. Glbenslehre, I., S. 290: „Das eigentliche Erschaffen und erhaltende Lenken der Naturwelt kann noch nicht als eine ethischartige, muß vielmehr zunächst als eine naturartige Verrichtung gedacht werden, so daß die Gottheit der Welt gegenüber sich wie natura naturans zur naturata verhielte, d. h. daß Alles auf dem Wege des Naturprocesses gesetzt wird."

ein *absolutes* Produkt, richtiger: *das* absolute Produkt, d. h. sie hat zu ihrem Produkt *das Absolute*, m. a. W. *Gott*. Damit wäre nun aber augenscheinlich der beabsichtigte Zweck Gottes *nicht* erreicht. Eine *Welt*, eine *Kreatur* wäre nämlich in diesem Falle gar nicht hervorgebracht, nicht ein *Anderes* als Gott und für Gott, nicht ein Nichtich Gottes, nicht ein *Nichtgott*, wie es die Aufgabe ist sondern ein *zweites Absolutes*, ein *zweiter* Gott außer (praeter) dem ersten, ein zweites Exemplar Gottes, — mithin viel zu viel, vor allem aber ein baarer Widersinn. Soll die Welt *Welt*, die Kreatur *Kreatur* sein, so darf sie, aller ihrer Gleichbestimmtheit mit Gott ungeachtet und unbeschadet, *nicht* ein *absolutes* Sein sein, sondern sie muß ein *relatives* Sein sein, folglich, indem sie ihrem Begriff zufolge eine *geworden* ist, durch ein *solches* Werden werden und beziehungsweise geworden sein, das *nicht unmittelbar* mit dem Sein zusammenfällt. Dann aber kann sie nicht durch ein *schlechthin* absolutes Handeln Gottes hervorgebracht werden, sondern nur durch ein solches, in welchem er vermöge seiner Selbstbestimmung den actus seiner absoluten Kausalität auf die entsprechende bestimmte Weise beschränkt, bis zu dem entsprechenden Maß ermäßigt*). Das Schaffen Gottes muß sohin gedacht werden auf der *einen* Seite als ein Handeln einer *absoluten* (worin schon an und für sich mitliegt: *persönlichen*,) Kausalität, auf der *anderen* Seite aber als ein *nicht auf absolute Weise* Handeln dieser absoluten Kausalität, — die ja, um eine *absolute* zu sein, auch auf nicht absolute Weise muß handeln *können*, den actus ihrer absoluten Kausalität muß anhalten können (§. 33.). Ein Handeln, das freilich

---

*) *Insofern* könnte man von einer „*Selbstentäußerung* Gottes" reden, die in seinem Schaffen liege, — wenn es nur nicht widersprechend wäre, *das* als *Selbstentäußerung* zu benennen, was in Gott in der That nur die Bethätigung seiner absoluten Vernunft und Freiheit ist, also seine volle Selbstbejahung. Auch das würde nur irreleitend sein, wenn man dieses, daß Gott den actus der ihm eignenden absoluten Kausalität *zweckmäßig* beschränkt bei seiner schöpferischen Wirksamkeit, eine *Selbstbeschränkung* Gottes nennen wollte. Wie dieser Rede von der „Selbstbeschränkung Gottes" kein haltbarer Sinn gegeben werden kann, darüber s. *Schenkel*, Dogmat., II., 1, S. 347—349. Einen dem im Text entwickelten ähnlichen Gedanken s. bei *Thiersch*, Katholicism. und Protesttm., II., S. 64.

ein sehr viel anderes ist, und zwar auch in seinem Erfolge, als das (selbstverständlich) nicht absolute Handeln einer nicht absoluten (persönlichen) Kausalität, welches nicht nur ein relatives ist, sondern auch ein rein oder lediglich relatives. Wir bezeichnen jenes Handeln, dessen demnach Gott allein fähig ist, als ein nicht rein absolutes oder als ein nur relativ absolutes, und sagen in diesem Sinne, daß Gottes Schaffen, d. h. überhaupt alles sein Handeln ad extra, wesentlich ein nicht rein absolutes oder ein nur relativ absolutes ist, folglich ein Handeln, in welchem (vermöge der Selbstbestimmung Gottes) beide, die Absolutheit und die Relativität widerspruchslos verknüpft sind. Darin liegt dann, daß bei demselben die göttliche Kausalität zur Hervorbringung der Welt nicht in ihrer Totalität wirksam ist, sondern sich theilt und vertheilt in ihrer Wirksamkeit, m. a. W. daß Gott die Welt nicht unmittelbar fertig schafft, daß er sie primitiv als noch unfertige hervorbringt und sie nur successive vollendet, — und namentlich auch, daß bei seinem Schaffen sein Denken und Beschließen und sein Wollen und Setzen nicht nothwendig und durchweg schlechthin zusammen fallen.

Anm. Die herkömmliche Vorstellung von der Schöpfung, auch die theologisch-wissenschaftliche, leidet vor allem an der Unklarheit, daß in ihr der Akt des göttlichen Schaffens nicht bestimmt und entschieden weder als ein rein absoluter noch als ein nicht rein absoluter gefaßt wird. Die vorherrschende Voraussetzung — namentlich von dem unmittelbaren religiösen Interesse her — ist bei ihr allerdings, daß er ein rein absoluter sei. Daß die Welt mit Einem Schlage aus dem Nichts geworden und ins Dasein getreten sei auf das bloße Allmachtswort Gottes hin, und zwar als fertig, d. h. dann in ihrem dermaligen Bestande, das ist, wenigstens in Ansehung unseres irdischen Weltkreises, die uns von Hause aus geläufige Grundvorstellung. Nun werden wir aber auch wieder in der heil. Schrift selbst auf eine Successivität der Kosmogonie ausdrücklich hingewiesen, und die Naturwissenschaft, im weitesten Sinne des Worts, überführt uns unabweislich von derselben, wie hinsichtlich des Universums überhaupt so insbesondere auch hinsichtlich unserer Erde. So finden wir uns also von einer anderen Seite her zu der Vorstellung von dem göttlichen Schöpferakt als einem nicht rein absoluten geradezu hingedrängt. Weil diese aber mit der uns eigentlich beherrschenden

Grundvorstellung im Widerspruch steht, so machen wir keinen wirklichen Ernst mit ihr und führen ihre Konsequenzen nicht durch, so daß in der gangbaren Behandlung derjenigen theologischen Lehren, welche sie berührt, ihr Einfluß kaum bemerklich wird. Die traditionelle Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung und das große Gewicht, welches auf sie zu fallen pflegt, wirkt auch noch stark ebendahin mit. Dieß haltungslose Hinundherschwanken zwischen zwei einander ausschließenden Grundanschauungen muß schlechterdings aufgegeben werden, wenn Einheit in das theologische Lehrsystem kommen soll. Unserer Ueberzeugung nach wird aber eine befriedigende Orientirung in der uns empirisch gegebenen Welt und namentlich auch eine standhaltende Theodicee*) nur bei der entschiedenen Geltendmachung der Einsicht möglich werden, daß der schöpferische Akt Gottes kein rein absoluter ist**). Wird die Welt, zunächst eben nur unsere irdische Welt, wie sie jetzt ist, so angesehen, daß die das bereits wirklich sei, was Gott hervorzubringen bezweckte, indem er an ihre Schöpfung ging: so ist jeder Theodicee der Weg abgeschnitten***). Könnte und wollte Gott die Kreatur zu nichts Besserem bringen als was sie jetzt thatsächlich ist in unserer Erfahrung, so hätte er gar nicht erst angefangen zu schaffen.

§. 45. Indem Gott schaffend die Kreatur als sein Nichtich setzend, sie zugleich sich selbst gleichbestimmt setzt, setzt er sie, wie schon gesagt, als das, was er selbst ist. Er ist aber etwas nur unter dem Modus seines aktuellen Seins oder seines Geistseins, d. i. nur als die absolute geistige Person. Unter dem Modus seines lediglich potentiellen Seins, als das absolute reine Sein, kurz als das göttliche Wesen ist er, dem Begriff dieses Modus zufolge, nichts, d. h. nicht irgend etwas. Diesem ersten Modus seines Seins kann er mithin auch die Kreatur nicht gleichbestimmt setzen, nach ihm sich nicht kosmisch machen, sondern dies kann er nur jenem

---

*) Lotzes offene Verzweiflung an der Möglichkeit einer solchen: Mikrokosm., III., S. 604 f. Gegen ihn Ulrici, Gott u. d. Natur (2. A.), S. 726 ff.

**) Vgl. H. Ritter, Ernest Rénan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, S. 87, wo es treffend heißt: „Wir sind dem Schöpfer Geduld schuldig." — Dorner in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 641: „Umgekehrt dagegen würde es in eben so unzulässiger Weise die ethische Lebendigkeit Gottes beschränken heißen, wenn man meinte, mit dem ersten Akte der Schöpfung sei auch das schöpferische Thun Gottes überhaupt vorüber oder gleichsam erschöpft."

***) Vgl. Mehring, Relphil., S. 250.

anderen Modus nach. Also nur als die göttliche Person gibt sich Gott durch die Schöpfung (creatio) kosmisches Sein und wird damit der Welt immanent, als das göttliche Wesen dagegen hat und behält er unveränderlich sein Sein absolut außer der Welt, ist und bleibt er absolut transcendent.

Anm. 1. Die Kreatur soll allerdings vergöttlicht (d. h. Gott wesentlich gleichbestimmt, gleichartig gemacht) werden, nicht aber soll sie vergottet (d. h. zu Gott selbst, mit Gott identisch gemacht) werden.

Anm. 2. Hier ergibt sich uns bald in den ersten Grundlinien der Lehre von der Schöpfung die eben so reelle als klare Verbindung der Transcendenz und der Immanenz Gottes, die jetzt so allgemein gefordert wird.

§. 46. Die Welt, d. h. die Kreatur, in welcher Gott, sie sich gleichbestimmt setzend, sich als in seinem von ihm verschiedenen Anderen sein Sein gibt, muß einerseits als das Andere von ihm, d. i. von dem absoluten Sein, relatives Sein sein, d. h. Sein, das zugleich Nichtsein ist, das die Bestimmtheit des Nichtseins an sich hat. Die Kreatur ist so nothwendig Sein mit der Bestimmtheit des Nichtseins. Das Nichtsein als Bestimmtheit an dem Sein ist aber das Ende und, sofern es sich um das Verhältniß desselben zu anderem Sein handelt, die Grenze (finis). Demnach ist die Kreatur wesentlich endliches und beziehungsweise begrenztes Sein*). Es liegt in ihrem Begriff, daß sie dies ist, und darum bleibt sie auch, wie sie sich auch sonst verändern mag, unverrückbar endlich und beziehungsweise begrenzt. Andrerseits soll die Kreatur als dieses endliche Sein nichtsdestoweniger als das Gott gleichbestimmte Andere von ihm gedacht werden. Gott ist aber das absolute Sein. Mit diesem nun kann das relative, das endliche Sein als solches nicht in der Gleiche stehen, sondern nur als endloses endliches, als grenzenloses begrenztes Sein. Denn die Endlosigkeit, beziehungsweise die Grenzenlosigkeit**) ist das specifische Analogon der Absolutheit innerhalb der

*) Schelling, Aphorism. ü. Naturphil. (S. W., I., 7,), S. 226: „Alle Endlichkeit, soweit sie dieß ist, ist Verneinung."

**) Die Endlosigkeit (oder Grenzenlosigkeit) wird hier durchaus noch nicht näher bestimmt gedacht, weder als die des Raumes noch als die der Zeit.

Sphäre des Relativen oder Endlichen, die Absolutheit des Relativen oder Endlichen oder die relative oder die endliche Absolutheit*). Die Endlosigkeit ist mithin eine ebenso wesentliche Bestimmtheit der Kreatur wie die Endlichkeit, beziehungsweise die Begrenztheit. Die Welt oder die Kreatur ist ein endloses endliches, beziehungsweise ein grenzenloses begrenztes Sein. Ein endloses, beziehungsweise grenzenloses Sein kann aber nur in dem Falle zugleich ein endliches, beziehungsweise begrenztes sein, wenn es in sich selbst Enden hat, folglich nur wenn es getheiltes Sein ist, d. h. wenn es in sich selbst getheilt und gebrochen ist in eine Vielheit von Einzelheiten. Und eben damit, daß es so getheiltes Sein ist, d. h. seine Enden in sich selbst hat, sind diese seine Enden dann zugleich Grenzen, nämlich Abgrenzungen seiner einzelnen Theile gegen einander, und ist es als endliches Sein zugleich begrenztes Sein. Die Kreatur ist also wesentlich Einzelsein und zwar gegen sich abgegrenztes Einzelsein. Alle Welt-Kreatur ist Einzelsein, die Welt aber eine endlose Vielheit von Einzelsein, d. h. von endlichem Sein. Die Welt ist allerdings eine endlose, aber in ihr ist nur Endliches, weil nur Einzelsein. Sofern sie eine Welt von endlichem Sein oder von Einzelsein ist, ist sie das Andere Gottes und von ihm verschieden, — sofern sie eine endlose Welt von endlichem Sein oder von Einzelsein ist, ist sie Gott gleichbestimmt und kann die Fülle seines aktuellen oder geistigen Seins aufnehmen. In ihrer (übrigens nie schlechthin erreichbare, s. §. 49,) Vollendung gedacht, ist sie eben dasselbe unter der Form der Endlichkeit, was Gott als geistige Person unter der Form der Absolutheit ist.

Anm. 1. Gott allerdings ist Einer, sein Sein ist unter der Form der Monas gesetzt, — Er ist alles in Einem, in seinem Sein gibt es keine Theile. Aber eben weil die Kreatur das Andere Gottes, weil sie Nicht-Gott ist, kann Gott sich in ihr sein Sein

*) Vgl. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 168: „Die Welt, wenn sie auch extensiv grenzenlos, in Zeit wie Raum, zu denken wäre, bliebe doch immer, auch als Ganzes betrachtet, ein qualitativ Endliches, weil zwischen den Einzelwesen in ihr dieses Außereinander besteht, vermöge dessen jedes nur dadurch ist, daß es Anderes aus der Sphäre seiner Existenz ausschließt; weßhalb auch die innere Einheit Gottes eine specifisch höhere ist als die der Welt."

nur in einer Vielheit von endlichem Geschöpfwesen geben, nur in einem getheilten Sein. Schelling, Syst. d. ges. Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 191 f.: „Es gibt keinen möglichen Grund der Vielheit als einen negativen, nämlich die Vielheit des Concreten ist nur Ausdruck seines relativen Nichtseins in Beziehung auf die Idee. Es ist nicht an sich vieles, vieles ist nur die Bestimmung dessen, was nicht ist."

Anm. 2. Der Gedanke eines endlosen endlichen Seins involvirt keinen Widerspruch*). Denn das Endlose ist auch ein Endliches; es fällt in die Begriffssphäre des Endlichen, nicht etwa außer dieselbe. Das Endlose ist ein Sein, welches das Ende an sich hat, aber kein Ende nimmt, — ein Sein, welches das Nichtsein als Bestimmtheit an sich hat, aber als negirt werdende Bestimmtheit. Vgl. Schelling, Fernere Darstellungen aus dem System der Philos. (S. W., I., 4,), S. 382.

Anm. 3. Die Endlichkeit des geschöpflichen Seins schließt keineswegs etwa die volle Reelletät desselben aus. Ein endliches Sein kann sehr reell sein. Es ist freilich seinem Begriff zufolge ein nur relatives Sein, also ein Sein, das nicht **alles** Sein ist, also ein in Beziehung auf sein Wassein beschränktes Sein; aber das, was es ist, kann es auf schlechthin reelle, mithin namentlich auch auf endlose Weise sein.

§. 47. Dieses endlose endliche Sein setzt Gott durch die Schöpfung als eben das, was er selbst actu ist, also vor allem als Geist. Es liegt so im Begriff der Schöpfung, daß Gott in ihr und durch sie die Kreatur oder näher die Welt als Geist setzt, und zwar als endlichen, aber als endlosen endlichen Geist. Und eben nur als Geist. So daß, was in der Welt etwa nicht Geist wäre, auch nicht mit zur wirklichen, d. h. zur definitiven oder bleibenden Schöpfung gehört, nicht zum Weltbau selbst, sondern nur ein vorübergehend aufgeführtes Baugerüst ist, das wieder abgebrochen wird, wenn es seinen Dienst geleistet hat**). Im kreatürlichen Geist,

*) Schelling, Syst. d. ges. Philosoph. u. der Naturphil. insbes. (S. W., I., 6,), S. 566: „Dieß ist das größte Geheimniß des Universums, daß das Endliche als Endliches dem Unendlichen gleich werden kann und soll."

**) Schelling, Philos. und Religion (S. W., I., 6,), S. 60: „Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs und die Endabsicht des ersten kann nur in der der letzten erkannt werden."

aber eben auch nur wieder im Geist, kann Gott, der absolute Geist, kosmisches Sein haben*), ihm kann er einwohnen. Nämlich, seinem Begriff zufolge, selbstverständlich als wirksam. Geist und Geist können in einander, können schlechthin in einander sein, unvermischt (d. h. ihrer Verschiedenheit unbeschadet) und doch ungeschieden**). Der Geist ist seinem Begriff zufolge, als das absolute Ineinandersein von Gedanke und Dasein, schlechthin durchdringlich (personabel). Dieß hellt sich sofort noch deutlicher auf. Nämlich als Geist ist Gott näher persönlich bestimmter, personeller Geist, Einheit einer geistigen Persönlichkeit und einer geistigen Natur, naturpersönlicher Geist, m. E. W. geistige Person. Indem er die Welt als Geist setzt, als geistige Welt, setzt er sie folglich näher unter der Bestimmtheit des personellen Geistes, als geistige Person. Natur, nämlich geistige, für sich, d. h. anders als in der Einheit mit der Persönlichkeit, anders denn als integrirender Bestandtheil einer Person, gibt es daher in der definitiven Kreatur oder Welt nicht. Die Personalität ist die wesentliche Formbestimmtheit des Geistes überhaupt. Und zwar setzt Gott die Welt, — da die Kreatur wesentlich Einzelsein ist, nämlich eine endlose Vielheit von Einzelsein, — näher als eine endlose Vielheit von endlichen geistigen Einzelpersonen oder einzelpersönlichen Geistern, — er setzt die Geistwelt als eine — endlose — Geisterwelt***). Und hier leuchtet es nun auch mit vollkommener Deutlichkeit ein, daß und wie Gott kosmisch sein kann. Denn in dem Begriff persönlicher Geister (geistiger Personen) liegt es, daß sie, und zwar in unbeschränkter Vielzahl, schlechthin in einander eingehen und in einander sein

*) Wir sagen also nicht mit Novalis (Schriften, II., S. 117 d. 4. A.): „Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Thier und Element werden, und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung in der Natur."

**) Wir berühren uns hier, wiewohl freilich nur ganz von ferne, mit einem Grundgedanken Fechners.

***) Wir unterschreiben ohne weiteres den Satz Kants (Rel. innerh. der Grenzen d. bloßen Vern., (S. W., IV.,) S. 223,: „Das, was allein eine göttliche Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen Vollkommenheit."

können, ihrer Selbständigkeit gegen einander unbeschadet, unvermischt und ungeschieden. Nämlich einmal: als Geister sind die persönlichen Geister ein schlechthin Gedanke seiendes Dasein. Also sie sind auf der einen Seite da für Anderes, sind für Anderes Objekte, Gegenstand der Wirksamkeit, — auf der anderen Seite aber ist ihr Dasein schlechthin Dasein eines Gedankens, also ein schlechthin denkbares, schlechthin ins Bewußtsein aufnehmbares; sie sind mithin für Anderes (die Fähigkeit zu erkennen vorausgesetzt,) schlechthin erkennbar, verstehbar, durchschaubar. Fürs Andere: als persönliche Geister besitzen sie Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit; sie sind also des Denkens und des wollenden Setzens fähig. So vermögen sie denn einerseits, ein ihnen gegebenes Objekt denkend in das Bewußtsein zu reflektiren, es in diesem ideell oder als Gedanke zu setzen, als Erkenntniß, und andererseits, ihren Gedanken, den ideellen Gehalt ihres Bewußtseins, wollend real zu setzen, ihm Dasein zu geben. Denken wir nun solche persönliche Geister in einem gegenseitigen Verhältniß zu einander stehend: so vermögen sie demnach: einmal denkend sich gegenseitig ihren Gedanken, ihr ideelles Bild ins Bewußtsein zu reflektiren, also sich gegenseitig zu erkennen, zu verstehen, zu durchschauen, sich einer in den anderen ideell hinein zu versetzen, und so unter sich eine gegenseitige Einheit des Bewußtseins herzustellen, — fürs andere aber auch, gegenseitig diesen ihren Gedanken von einander zum Objekt ihres wollenden Setzens zu machen, also ihren Gedanken von einander, das ideelle Bild, das sie von einander in ihrem Bewußtsein tragen, gegenseitig wollend zu affirmiren und real zu setzen, ihm gegenseitig in sich Dasein zu geben, — nämlich dadurch, daß sie gegenseitig vermöge ihrer Selbstbestimmung, also auf moralischem Wege, jeder den geistigen Gehalt des Anderen, indem er mit ihm im Einklang denkt und will, auch in sich selbst erzeugen, und so sich dem Anderen verähnlichen und gleich machen, ihn in sich kopiren und nachbilden, eben damit aber ihn in sich hineinversetzen und sich aneignen; womit dann jene ideelle Einheit ihres Bewußtseins zu einer realen Einheit ihrer ganzen Personen erhoben und überhaupt ihre Einheit schlechthin vollzogen ist. Dieß, und nichts geringeres, ist ja genau das gegen-

seitige sich Lieben der Personen. Es beruht auf dem gegenseitigen sich Verähnlichen derselben, und vollzieht sich genau in dem nämlichen Verhältniß, in welchem ihre gegenseitige Verähnlichung sich vollendet. Das Lieben ist ein sich selbst Verdoppeln oder überhaupt Vervielfachen des Liebenden durch den Nächsten. Und eben dieß ist das Wesen der Liebe, daß sie zwischen den sich Liebenden eine reelle Gemeinschaft stiftet, die sich abschließlich zur wirklichen Einheit vollzieht, — zu einer Einheit, die den Unterschied nicht etwa auslöscht, sondern zu ihrer perennirenden Voraussetzung behält. So bleibt es denn also dabei: persönliche Geister können schlechthin ineinader sein, und so kann denn in der That in einer kreatürlichen persönlichen Geisterwelt der absolute Geist, Gott, kosmisch sein. Sie, in ihrer Endlosigkeit gedacht, ist das wirklich ihm gleichbestimmte Andere Gottes. Indeß freilich nur unter der Voraussetzung, daß auch noch ein weiteres letztes Gleichheitsmerkmal hinzugenommen wird. Es ist nämlich in dem Begriffe des aktuellen Seins Gottes ein wesentliches Merkmal, daß er das, was er ist, durch sich selbst ist. Soll nun die Welt der persönlichen Geister vollständig gleichbestimmt mit ihm sein, so muß sie, was sie ist, nämlich persönlicher Geist, gleichfalls durch sich selbst (geworden) sein*). Wie es denn auch ins Auge springt, daß das Verhältniß Gottes zu ihr, wie es hier beschrieben worden, ohne diese Voraussetzung völlig undenkbar ist, nämlich das Verhältniß seines Eingehens in sie in Liebe. Denn Gegenstand der Liebe Gottes kann ein ihm gleichbestimmtes kreatürliches Sein doch augenscheinlich nur in dem Falle sein, wenn seine Gleichbestimmtheit mit ihm nicht ausschließend auf die göttliche Kausalität zurückgeht, sondern zugleich auf seine eigene, nämlich die moralische, auf seine Selbstbestimmung. Ohne dieß kann ein Geschöpf in Gottes Augen in sich selbst keinen Werth haben, — was doch zum Lieben die Voraussetzung ist, — sondern nur als Mittel, als Werkzeug. Das bloße Werkzeug aber kann nicht Objekt eines Liebens sein. Eine geistige Person ist freilich dazu geeignet, daß Gott Gemeinschaft mit ihr eingehe in Liebe; aber so gewiß diese Gemeinschaft die persönliche

*) Vgl. Culmann, Christl. Ethik, I., S. 6 f. 8. 12.

t, die moralische: so gewiß ist sie nur unter der Voraussetzung denk-
r, daß diese Geistigkeit der Person einen personellen, d. h.
inen moralischen Werth hat; und dieser kann ihr nur in dem
alle zukommen, wenn sie zugleich das eigene Werk der Person selbst
t. Ein Gott gleichbestimmtes Geschöpf, das lediglich durch ihn
lbst ihm gleichbestimmt, also geistige Person wäre, ein solches Ge-
höpf wäre zwar ein höchst bewundernswerthes Kunstwerk Gottes,
n von ihm hervorgebrachter unvergleichlich künstlicher Automat;
er Gegenstand der Liebe könnte es nicht sein, weder für Gott
och für irgend ein anderes Subjekt, — so wenig als für den
enschlichen Künstler sein gelungenstes Kunstwerk je Gegenstand der
iebe sein kann*). So daß überhaupt zu sagen ist: Soll das Ge-
höpf von Gott geliebt werden können, das Wort im eigent-
chen und vollen Sinne verstanden, so muß das Liebenswerthe an
m kausaliter auf seiner eigenen Selbstbestimmung beruhen, m. a. W.
muß von moralischer Qualität sein. Gott kann nur Mora-
sches lieben. Und diese Forderung steht auch keineswegs etwa im
iderspruche mit dem Begriffe des Geschöpfs. Denn sein Sein
nn dieses freilich nicht durch sich selbst haben, wohl aber, nämlich
s persönliches, sein Sosein, eben durch die der Persönlichkeit
esentlich eignende Macht der Selbstbestimmung. Liegt nun so in
m Begriffe der Welt, wie wir sie als in Gottes Schöpfungsidee
setzt denken müssen, nothwendig auch noch dieses mit, daß die Welt,
r persönlichen Geister, in denen der Schöpfer kosmisch werden
ill, dieß, nämlich eine Welt von Geistern, wesentlich auch durch
re eigene Kausaliät, durch ihre eigene Selbstbestimmung sein muß:
bedarf es doch dessen nicht, daß in dieser Beziehung erst eine beson-
ere Forderung neu erhoben werde. Vielmehr ist dieses Merkmal

*) Vgl. Schelling, Philos. Untersuchungen ü. das Wesen der menschl.
reiheit (S. W. I., 7.), S. 346 f.: „Es ist nicht einzusehen, wie das allervoll-
mmenste Wesen auch an der möglichst vollkommenen Maschine seine Lust fände.
ie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie
nn sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das
ewirkte nichts für sich selbst ist; eben so wenig Emanation, wobei das Aus-
eßende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eigenes,
elbständiges." S. 347: „Die Repräsentationen der Gottheit können nur selb-
ändige Wesen sein."

bereits im Begriffe des Geistes eingeschlossen, daß er nur durch das Subjekt selbst werden kann, dessen Geist er ist. (§. 34.) Wie es in Gott nur dadurch zum Geist kommt, daß er sich selbst zum Geist bestimmt, so gilt dasselbe auch von der Kreatur; denn es liegt im Begriffe des Geistes selbst (ebendas.). Gott kann also den kreatürlichen Geist nicht unmittelbar schaffen, sondern nur mittelbar. Der Geist kann der Kreatur nicht einfach unmittelbar gegeben werden von ihrem Schöpfer, sondern nur die Bedingungen, denselben selbst in sich zu erzeugen, können ihr unmittelbar schöpferisch verliehen werden. Unmittelbar schaffen kann Gott nur Nichtgeistiges, d. h. Materielles. Kreatürlicher Geist kann vielmehr nur dadurch hergestellt werden, daß die Kreatur selbst ihn in sich selbst erzeugt aus den ihr bereitliegenden Elementen desselben*). Gott kann daher das geistige Geschöpf nur mittelbar schaffen, nur auf einem Umwege, nämlich nur so, daß er unmittelbar ein materielles Geschöpf schafft, welches specifisch so eingerichtet ist, daß es sich selbst aus der Materialität in die Geistigkeit zu transsubstanziren, sich selbst zu vergeistigen vermag, nämlich eben das persönliche Geschöpf. Unmittelbar schöpferisch kann in der Kreatur nur die Anlage zum Geist hervorgebracht werden; der Geist selbst kann nur von ihr selbst in Bethätigung jener Anlage (denkend und setzend) in ihr selbst produzirt werden.

Anm. 1. Dieß, daß die Geister realiter in einander sein können, schlechthin und doch beides ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως auf der einen Seite und ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως auf der anderen, das ist ein unendlich folgereicher, für alles Nachfolgende festzuhaltender Satz. Der weitverbreitete Unglaube in Beziehung auf denselben hat seinen Hauptgrund in der ebenso weitverbreiteten Unklarheit über den Begriff des Geistes. Zum Glück geht ihm aber doch auch wieder ein entsprechender allgemeiner Glaube zur Seite. In der lebendigen Erfahrung der Liebe, der Freundschaft u. s. w. glauben Alle an ein thatsächliches Ineinandersein der Geister**). Anima est ubi amat.

*) Karl Snell, Die Schöpfung des Menschen (Leipz. 1863), S. 33: „Der Geist ist nicht, außer insofern er ein selbsterworbener und erarbeiteter, und in diesem Sinne ein freies Eigenthum ist."

**) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 124: „Die Geister sind von Natur undurchdringlicher wie die Körper, nur daß jene ihre Undurchdringlichkeit durch die

Man bleibt nur leider bei diesem Bewußtsein als bloßem Gefühl stehen. Statt dessen ist aber mit demselben Ernst zu machen, — auch wissenschaftlich, so gut wie im Gemüthsleben. Eine in so hohem Grade populäre Ueberzeugung darf ja wohl verlangen, auch in der Wissenschaft zu ihrem Rechte zu kommen; bloße sentimentale Phrasen können ihr nicht genügen. Wie durch die Liebe ein reelles Ineinandersein der Personen entsteht, das erkennt man am augenscheinlichsten an dem zerreißenden Schmerz, den die sich Liebenden bei ihrer Trennung von einander empfinden. Auch das Mitgefühl mit dem Schmerz und der Lust Anderer ist in dieser Beziehung um so mehr ein sprechendes Phänomen, da sich seine Stärke genau nach Verhältniß des Grades der Nähe richtet, in welcher wir uns dem innerlich verbunden finden, mit dem wir mitfühlen. Und mitfühlen können wir ja doch auch offenbar nur mit dem, mit welchem wir (durch die Liebe) verähnlicht und dadurch wirklich eins sind, und nur in dem Maße, in welchem wir es sind. Daß aber dieses reelle Ineinandersein der Personen durch ihre Geistigkeit bedingt ist, dafür legt die Erfahrungsthatsache Zeugniß ab, daß die erwähnten Erscheinungen je nach Maßgabe der moralischen Rohheit des Individuums zurücktreten. Wenn nun so ein reelles Ineinandersein der Personen als Geister möglich (oder vielmehr nothwendig) ist, so ist dasselbe keineswegs etwa auf eine Zweiheit von (geistigen) Personen zu beschränken. Ein in der Sache selbst liegender Grund zu einer solchen Beschränkung läßt sich durchaus nicht absehn. Vielmehr ist die Zahl hierbei völlig gleichgültig, und eine endlose Vielheit von (geistigen) Personen kann eben so wahrhaft in einander sein und leben wie ein einzelnes Paar. In der (vollendeten) geistigen Welt gibt es persönliche Einheiten, Kollektivpersonen von Dimensionen, von denen wir, im Kreise unserer dermaligen Erfahrung, gar keine Vorstellung haben. Daß Gott, wo er einem Geschöpf einwohnt, es nur als wirksam kann, liegt in seinem Begriffe. Es gilt dieß von jedem Geist nach seinem Maß.

Anm. 2. Die im §. aufgestellte Behauptung in Betreff der Genesis des kreatürlichen Geistes, die sich an einem späteren Orte

---

Liebe als das communicativum sui aufzuheben vermögen, diese nicht." Vgl. was J. H. Fichte, Psychol., I., S. 616, von „der unzerstörbaren Voraussetzung" schreibt, „daß die Menschen noch ganz anders und weit innerlicher zusammenhangen als der gewöhnliche Verkehr durch Wort und durch Willen es hervorzubringen vermag." S. überhaupt S. 614—620. 625 f.

(s. §. 106—109) noch von einer weiteren Seite her aufhellen und bestätigen wird, steht freilich im schärfsten Widerspruch mit der herkömmlichen Ansicht. Sie tritt ihr aber dreist entgegen. Diese letztere lebt in der That nur noch vermöge der langen Verjährung fort, die ihr zu statten kommt, und hauptsächlich vermöge der unglaublichen Unklarheit, die so weithin über den Begriff des Geistes ausgebreitet ist. Die Naturwissenschaft hat ihr längst den Boden unter den Füßen unterhöhlt, und ihre Ohnmacht, des Materialismus Meister zu werden, hat sich zur Genüge erwiesen. Aber auch dem schlichtesten Nachdenken, wenn anders es sich nur einmal ernstlich mit ihr beschäftigt, gibt sie sich als unhaltbar kund und als eben auf Gedankenlosigkeit beruhend. Diese Gedankenlosigkeit ist freilich nach einer Seite hin ein recht erfreuliches Anzeichen, denn sie läßt erkennen, wie gewiß es uns allen ganz unabhängig von allem Erkennen in Begriffen ist, daß der Geist kein bloßes Wort und Phantasiebild ist, sondern eine reelle Thatsache; aber diese unmittelbare Gewißheit sollte doch für uns billig keine Veranlassung dazu werden, mit unserm Denken leichthin hinwegzugehn über den Begriff dieser unwidersprechlichen Reelletät, sondern vielmehr zum Gegentheil. Den Geist aus der Pistole geschossen werden zu lassen, wenn gleich immerhin vom Schöpfer, das ist nun einmal ein Ungedanke, den niemand festzuhalten im Stande ist, der ihm nur einmal scharf ins Auge gesehn hat. Der Geist ist Ein für allemal kein Manufact, sondern ein Werk der mannichfachsten und innerlichsten Vermittelungen. Wer ihn unmittelbar geschaffen werden läßt, der denkt ihn unvermeidlich, wie unklar auch immer, nach der Analogie der materiellen Natur und überhaupt der Materie. Es ist doch allzu einleuchtend, daß Willenskräfte, Willensbeschaffenheiten u. s. w., was ja alles mit in den Geist gesetzt wird, und mit Recht, schlechterdings nicht als unmittelbar schöpferisch hervorgebracht, als anerschaffen gedacht werden können*), und schon von hier aus sollte man sich zu der Ueberzeugung hingedrängt finden, daß es keinen andern Geist gibt als kraft der eigenen Selbstbestimmung des persönlichen Subjekts, dessen Geist er ist, also als auf moralischem Wege gewordenen, keinen anderen als moralisch bestimmten oder moralischen Geist. Wie oben gesagt wurde, unmittelbar

*) Vgl. Schelling, Phil. d. Offenb., II., (S. W., II., 4,), S. 124: „Von außen läßt sich kein Bewußtsein infundiren. Was der Mensch als Begriff in sich aufnehmen soll, muß in ihm selbst hervorgebracht werden und zwar mittelst eines ihm schon seienden Princips, das sich als Potenz des Hervorzubringenden verhält."

schaffen kann Gott nur das, was die materielle Naturbasis für die moralische Genesis des geschöpflichen Geistes ausmacht, die materiellen Naturbedingungen derselben, — die einzelnen Elemente, die eben nur vermöge ihrer — erst zu setzenden — absoluten Einheit Geist sind: das ideelle und das reale — ein Sein, das Gedanke ist, und ein Sein, das Dasein ist; aber diese in einander zu arbeiten zu solcher absoluten Einheit, das kann nur die betreffende Kreatur selbst in sich durch ihr eigenes Denken und Setzen, — nimmermehr kann der Vollzug einer solchen Einheit durch ein fremdes Denken und Setzen geschehen, auch nicht durch das des Schöpfers. Nur als erst durch sich selbst Geist geworden kann ein Sein wirklich Geist sein, nur dadurch, daß es sich selbst zur Einheit von Gedanke und Dasein macht. Nur das Geschöpf, nämlich das persönliche, selbst, dessen Elemente diese sind, kann ihre absolute Vereinigung, ihre Durchdringung zu schlechthiniger Einheit vollziehen, eben in sich selbst, in seiner eigenen Person. Ein Anderer kann zwar irgend eine Verbindung zwischen ihnen bewirken, — wie einerseits der Schöpfer in der materiellen Natur und andrerseits das persönliche Geschöpf in seinen Mach- und Kunstwerken, — aber nie eine schlechthinige Verbindung, d. h. eine wirkliche Einheit. Wie unmöglich es ist, den geschöpflichen Geist als durch eine unmittelbare und somit bloße (reine) Hervorbringung Gottes geschaffen zu denken, das zeigt sich besonders klar in der Neigung, ihn als aus dem eigenen Wesen Gottes hervorgegangen, d. h. emanatistisch zu denken*), die in unserer neueren Theologie an allen Ecken und Enden hervorbricht, — freilich in scharfem Gegensatze gegen unsere alten guten Traditionen. Die in unsrer neuesten Theologie vorherrschende Vorstellung von dem geschöpflichen, namentlich dem menschlichen Geiste ist offenbar eine solche emanatistische**), (man denke nur an die Abweisung der Ansicht von dem menschlichen Geiste als etwas „Purkreatürlichem",) keineswegs, wie sie prätendirt, eine kreatianische. Unsre Dogmatiker scheinen freilich kein Bewußtsein darum zu haben; es läßt sich aber leicht erachten, welche tiefgreifenden Consequenzen schon diese bloße Unklarheit nach sich ziehen muß.

---

*) F. H. Jacobi, Von den göttlichen Dingen (S. W, III.,), S. 400: „Der Geist aber kann nur sein unmittelbar aus Gott." Vgl. S. 458.

**) Besonders offen ausgesprochen tritt diese Vorstellung bei Sederholm hervor.

Anm. 3. Der Geist ist das einzige an und in sich selbst werthvolle Sein, weil er das einzige durch sich selbst gewordene Sein ist. Werth haben in Gottes Augen, Gegenstand seiner Freude kann aber die Kreatur nur insofern sein, als sie das, was sie ist, durch sich selbst geworden ist, also nur als geistige. Soll irgend eine Adäquatheit (Gleichbestimmtheit) des Geschöpfs mit Gott stattfinden, vermöge welcher dieser jenes lieben kann: so muß, wie Gott schlechthin durch sich selbst allein ist, das Geschöpf, das nicht durch sich selbst da ist, das, was es ist, durch sich selbst (geworden) sein. Deßhalb bleibt auch die geschöpfliche bloße Natur Gott ein für allemal fremd, und nur der persönlichen Kreatur kann er einwohnen. Wenn der Mensch durch unmittelbare schöpferische Setzung Gottes actu „ein gottverwandtes Wesen" sein soll*): so ist er in Wahrheit kein gottverwandtes Wesen. Denn gottverwandt kann nur das sein, was — wie Gott — was es ist, durch sich selbst ist, was actu gottverwandt durch sich selbst geworden ist.

§. 48. Der Proceß der Schöpfung ist demnach ein Proceß der Weltwerdung (der kosmisch Werdung) Gottes des Geistes, näher der kreatürliche geistige Person Werdung desselben. In ihrer Einheit mit Gott, von ihm erfüllt und seine Wohnstätte ist die vollendete und hiermit rein geistige Welt, näher die Welt von vollendeten persönlichen Geistern oder (um sie mit Einem Wort zu benennen) Engeln, d. i. der Himmel. Der Himmel ist die Welt, insofern in ihr als vollendeter Gott Wohnung hat oder kosmisch ist. Er ist demnach die Welt, die in der Schöpfungsidee definitiv und folglich auch unbedingt als Zweck gesetzt ist. Er und er allein ist die die definitive Welt; alles übrige ist nur Baugerüst**).

Anm. 1. Engel ist = reiner Geist. Reine Geister im Sinne der Kirchenlehre sind die Engel freilich nicht, sondern nur in dem Sinne sind sie es, daß ihr Sein schlechthin ein wirklich geistiges,

*) S. Schenkel, Dogmatik, II., 1, S. 153 f. 159.

**) Lotze, Mikrokosm., III., S. 616: „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat. Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter gibt; für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Formen und Bewegungen sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung jedes endlichen Geistes zu seinem Theile verständlich macht."

ein schlechthin immaterielles, ein von allen Elementen der Materie schlechthin gereinigtes ist. Dieser reinen Geistigkeit ungeachtet ist der Engel nichts desto weniger eine Person, also eine (absolute) Einheit eines Ichs (oder einer Persönlichkeit) und eines diesem eigenthümlich zugehörigen Naturorganismus, und zwar näher beseelten Leibes, nur eines schlechthin geistigen. Auch die Engel sind zwar, wie alle Kreaturen, wesentlich räumlich und zeitlich endliche Wesen; aber als reine Geistwesen sind sie durch Raum und Zeit nicht beschränkt*), und deßhalb nicht abgeschlossen jeder auf die besondere Sphäre der Schöpfung, welcher er eigenthümlich angehört, sondern es ist ihnen das Universum schrankenlos geöffnet**) als Schauplatz ihrer Wirksamkeit. Auch unsere zur Zeit noch unvollendete irdische Weltsphäre steht ihnen mithin offen, und wir müssen voraussetzen, daß sie auch auf sie und insbesondere auch auf die persönlichen Geschöpfe in ihr Wirkungen ausüben. Dieß aber freilich nicht anders als in ihrer unbedingten Einheit mit Gott, in der sie ja eben vermöge ihrer moralischen Vollendung zu reinen Geistern stehn, mithin auch in unbedingter Abhängigkeit von ihm, kurz als seine Werkzeuge. Als bereits vollendete geistige Kreaturen stehen die Engel über dem Menschen in seinem jetzigen noch unvollendeten Zustande; an sich aber und in seiner Vollendung genommen, steht der Mensch über den ihm zuvorgekommenen nicht irdisch geschöpflichen Engeln, als eine spätere Kreaturstufe, die sie zu ihrer Voraussetzung hat. Mit den erst auf ihn folgenden Engelwelten dagegen verhält es sich selbstverständlich gerade umgekehrt. Da der Himmel ein geschöpfliches Sein ist und folglich ein endliches, so ist er selbstverständlich (§. 46, 62.) ein räumliches Sein, und eben deßhalb ist er auch ein Complex von Himmeln.

Anm. 2. Innerhalb unserer irdischen Weltsphäre ist der Schöpfungsproceß der Proceß der Menschwerdung Gottes des Geistes, und zwar im Sinne von Menschheitwerdung. Der Ausdruck „Weltwerdung Gottes" kann nach dem bisher Entwickelten einem Mißverständniß nicht unterliegen.

---

*) Vgl. Conradi, Kritik der christl. Dogmen, S. 400f.

**) Es liegt eine gediegene Wahrheit in dem naiven Wort Tertullians (Apologetic cp. 22,): Omnis spiritus ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Es ist nicht zufällig geschehen, daß man sich die Engel geflügelt vorgestellt hat.

Anm. 3. Nicht etwa gibt sich die Welt ihr Sein in Gott (in dem es ja keinen Raum gibt,) sondern Gott gibt sich (seiner Unräumlichkeit unbeschadet, §. 64) sein Sein in der Welt.

§. 49. Den Proceß der Schöpfung müssen wir nun auf der einen Seite allerdings als sich vollendend denken. Denn eine Aufgabe, welche für Gott seinem eigenen Begriff zufolge gesetzt ist, kann, wenn anders er der Absolute ist, nicht als für ihn unlösbar und von ihm ungelöst bleibend gedacht werden. Wir müssen also annehmen, daß der Schöpfungsproceß sein Ziel wirklich erreicht, daß er es irgendeinmal zu einem Ergebniß bringt, in welchem die Welt Gott seinem aktuellen Sein nach vollständig gleichbestimmt ist, und er folglich als geistige Person (oder als persönlicher Geist) sein Sein vollständig in ihr hat, vollständig kosmisch ist. Allein auf der anderen Seite finden wir uns gleich unabweislich, und zwar auch wieder gerade um der Absolutheit Gottes willen, genöthigt, den Schöpfungsproceß als einen schlechthin unvollendbaren und schlechthin sich nicht vollendenden, also als einen endlosen zu denken. Denn durch ihn setzt ja Gott die Kreatur sich selbst (nämlich seinem aktuellen Sein nach) gleichbestimmt, d. i. dem Absoluten; diese Gleichbestimmtheit mit dem Absoluten ist aber für die Kreatur als solche unerreichbar; denn in ihrem Begriff liegt ja ausdrücklich, daß ihr Sein ein relatives oder endliches ist (§. 46). Auch haben wir ja selbst die Hervorbringung eines endlosen Seins als die Schöpfungsaufgabe, und folglich diese als eine endlose, als eine kein Ende nehmende gefunden (§. 46). So scheint denn der Gedanke der Schöpfung einen inneren Widerspruch einzuschließen. Allein diese Antinomie*) findet ihre Lösung darin, daß Gott zwar sein Schaffen schlechthin nicht fertig bringt, wohl aber das, was er schafft, was er schaffend unter seiner Hand hat, d. h. sein Geschöpf. Gott bringt das Geschöpf zu seiner völligen Vollendung, und auch keineswegs etwa bloß das einzelne Geschöpf, sondern auch das Ganze seiner Kreatur, — aber dieses allerdings nur als ein bloß relatives Ganzes. Jene Antinomie nöthigt uns

---

*) Vgl. über eine ähnliche Antinomie J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 134—136.

also, die Welt zu denken als eine endlose, aber organisch einheitliche Vielheit von besonderen Schöpfungskreisen, d. h. in concreto Himmeln, die sich vermöge der kontinuirlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes in einer nie abbrechenden stätigen organischen Reihe aus einander heraus gebären, und in denen, einzeln betrachtet, das kosmische Sein Gottes wirklich absolut zustande kommt, nämlich nach Maßgabe der je in dem einzelnen besonderen Kreise durch seinen specifischen Begriff gegebenen eigenthümlichen Bedingungen, — eben deßhalb aber doch auch wieder, an sich betrachtet, nur in relativer Weise, d. h. so, daß, zu dem aktuellen Sein Gottes, an sich genommen, sein jedesmal bereits erreichtes kosmisches Sein sich gleichwohl immer noch unendlich inadäquat verhält. Eben deßhalb bleibt Gott bei keiner in sich selbst zur Vollendung gebrachten Weltsphäre stehn mit seinem Schaffen. Keine von allen thut ihm schon genug; darum wird ihm ins Endlose fort jede das Motiv zur Konception einer neuen, je länger desto reicheren Weltidee und zu ihrer Realisirung. Allein ungeachtet so jede folgende Weltsphäre ein dem Begriffe Gottes immer adäquateres kosmisches Sein desselben ergibt, und die Schöpfungen Gottes von Sphäre zu Sphäre immer herrlicher werden, so ist doch diese stätig zunehmende Adäquation, an sich betrachtet, immer nur ein geringerer Grad der Inadäquation, und diese letztere, ungeachtet sie endlos in stätiger Abnahme begriffen ist, beharrt doch als ein nie vollständig zu tilgender irrationaler Defekt endlos fort*). Dieß ist aber, das Verhältniß zwischen Gott und der Welt angesehen, nicht etwa eine Unvollkommenheit; es ist vielmehr grade eine positive Vollkommenheit, und zwar beider, der Welt und Gottes. Denn eine Welt, die wirklich bis an Gott hinanreichte oder auch nur hinanreichen könnte, wäre dem Verhältniß der Kreatur zum Schöpfer entwachsen; ein Gott aber, der sein Schöpfungswerk beendet, also aufgehört hätte zu schaffen, hätte damit nicht nur eine tiefgreifende Veränderung seines Zustandes erfahren, sondern wäre auch, seiner Wirksamkeit ad extra beraubt **), in seinem Verhältnisse zur

*) Sir. 43, 28: Ἀυτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ παντα τὰ ἔργα ἀυτοῦ.

**) Denn auf die welterhaltende Thätigkeit könnten wir nicht rekurriren. S. §. 54.

Welt*) zur Unthätigkeit und müßigen Langenweile verurtheilt. Es gehört demnach ausdrücklich zur Vollkommenheit der Schöpfung auf der einen Seite, daß die Welt unvollkommen schlechthin bleibt in ihrem Verhältniß zu ihrem Schöpfer, und auf der anderen Seite, daß diesem der Stoff und der Impuls zum Schaffen schlechthin nicht ausgeht. Die einzelnen Schöpfungskreise in ihrer Vollendung genommen, ist also die Kreatur zu denken als eine endlose Vielheit von organisch an einander hangenden Engelwelten, die in ihrer Einheit zugleich unter einander abgestuft sind, so nämlich, daß jede spätere die früheren überragt. Jede einzelne von ihnen aber ist zu denken als eine in sich selbst schlechthin einheitlich organisirte Totalität von engelischen Einzelwesen. Da in allen besonderen Schöpfungskreisen der Eine schlechthin sich selbst gleiche Begriff sich zur Ausführung bringt, nur in jedem in eigenthümlich specificirter Weise: so sind sie alle nach Einer und derselben allgemeinen Formel konstruirt (wie koncentrische Kreise) und korrespondiren einander wesentlich. Die zu gebende Konstruktion gilt daher, was das Wesen der Sache angeht, für das Universum**).

Anm. 1. Mit der Endlosigkeit der Schöpfungssphären besteht sehr wohl zusammen, daß die Anzahl der jeweils vorhandenen einzelnen materiellen Weltkreise (der s. g. Weltkörper) eine bestimmte und mithin endliche sein mag. Ueber dieses letztere vgl. Rosenkranz, System der Wissenschaft. (Königsb. 1850.), S. 206 f.

Anm. 2. In der Schöpfung (in beiden, in der Natur und in der Geschichte,) gibt es überall einen Reichthum von Variationen über die schlechthin auf Nothwendigkeit beruhenden Themen, welche sich nicht von einer immanenten logischen Nothwendigkeit herschreiben, sondern von dem freien künstlerischen Spiel der schöpferischen und beziehungsweise der mitschöpferischen Intelligenz. Alle Schöpfungen Gottes charakterisirt gleich sehr beides, sinnreiche Oeconomie und genialer Luxus, jene im Grundrisse, dieser in der Ausführung.

§. 50. Jede neue Weltsphäre schafft Gott in seiner bereits vollzogenen Einheit mit denjenigen von den vorangehenden Weltsphären, die schon vollendet (d. h. schon schlechthin ver-

*) Freilich nicht auch in seinem Verhältnisse zu sich selbst.

**) Vgl Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 29—31.

geistigt) sind, und mithin auch ausdrücklich unter der Vermittelung ihrer ihm dienenden Mitwirksamkeit. Eben hiermit stehen alle besonderen Weltsphären unter sich in absoluter Kontinuität und schließen sich organisch zu einem einheitlichen Weltganzen zusammen, zu Einem großen Gesammtorganismus der Geisterwelten oder der Himmel.

Anm. Haben wir Gottes Schaffen so zu denken, daß er jede neue Weltsphäre unter der Vermittelung, d. h. mittelst der ihm dienenden Wirksamkeit, der bereits vorangegangen vollendeten Kreatursphären hervorbringt: so müssen wir die Engel als betheiligt denken wie bei der göttlichen Weltschöpfung überhaupt, so insbesondere auch bei der göttlichen Weltregierung, ja als die specifischen Organe, mittelst welcher dieselbe sich vollzieht.

§. 51. Wenn nun Gottes Schaffen so ein Schaffen in seiner Einheit mit der bereits vollendeten Kreatur ist: so ist die kraft seiner schöpferischen Wirksamkeit sich vollziehende Entwickelung jeder neuen Kreatursphäre zu ihrer Vollendung als ihre Entwickelung zu ihrer vollendeten Einheit mit Gott und als fortschreitende Einigung mit ihm wesentlich zugleich ihre Entwickelung zu ihrer vollendeten Einheit auch mit der bereits vollendeten Kreatur in ihrer organischen Totalität und ihre fortschreiende Einigung mit ihr. Da nun aber jede Einzelwelt ein organisches Ganzes von Einzelpersonen ist: so ist das solchergestalt erfolgende Konkresciren der mehreren Einzelwelten in concreto ein Konkresciren der Einzelpersonen dieser verschiedenen Einzelwelten. Und zwar wachsen direkt diejenigen von ihren Einzelpersonen zusammen, die vermöge der Gleichheit der Stellung, welche sie jede in dem Organismus ihrer besonderen Weltsphäre einnehmen, einander ausdrücklich entsprechen. Solche specifische Korrespondenzen müssen sich nämlich ergeben, so gewiß als alle Einzelwelten — ihrer durchgängigen Differenz ungeachtet — wesentlich nach Einer und derselben Formel konstruirt sind. (§. 49). So bilden sich reale, aber unvermischte und deßhalb nicht numerische — Einheiten von Einzelpersonen der verschiedenen Weltsphären, die, je weiter die Welt sich vollendet, desto zusammengesetztere werden, — (reale) Kollektivpersonen höherer Potenz, deren Linien durch die ganze Tiefe des (vollen-

ganzen hindurchreichen*). Zu einer solchen speciellen ..heit schließen sich insbesondere auch die Centralindividuen der verschiedenen einzelnen Weltkreise zusammen. Da nämlich diese letzteren organisch einheitliche Systeme von Einzelpersonen sind, so nimmt in jedem von ihnen eine Einzelperson die centrale Stellung ein, und diese vielen Centralindividuen konstituiren dann wieder unter sich ein kollektives Individuum höherer Ordnung, ein Gesammt-Centralindividuum der vollendeten Kreatur, das die Axe der gesammten mit Gott schlechthin geeinigten Geisterschöpfung bildet, die große allgemeine Geisteraxe.

Anm. Dieses „Gesammtcentralindividuum“ würde genau den Begriff ausdrücken, der, wenigstens sprachlich betrachtet, in dem paulinischen (Col. 1, 15 f.) *πρωτοτόκος πάσης κτίσεως* (jeder von den vielen Gattungen oder Ordnungen der Kreatur, wie sie sofort angegeben werden als *τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι,*) liegen kann. Vgl. de Wette z. d. St.

§. 52. Wie als ein endloses so muß das Schaffen Gottes auch als ein anfangsloses gedacht werden**). Denn wenn Gott einerseits keinen Anfang hat und in seinem immanenten Lebensprozeß auf schlechthin zeitlose Weise (ewig) in sich selbst schlechthin vollendet ist (§. 39,), andrerseits aber mit diesem zeitlosen sich in sich selbst Schließen seines inneren Lebensprozesses unmittelbar zugleich seine schöpferische Wirksamkeit mit moralischer Nothwendigkeit mitgegeben ist (§. 40—42): so muß dieses sein Schaffen, von dem ja ohnehin die Zeit, und mit ihr die Möglichkeit eines Anfangs, erst die Wirkung ist, ebenso anfangslos sein wie er selbst. Ist aber das Schaffen Gottes anfangslos, so muß dem entsprechend sein Produkt, das Geschöpf, gleichfalls anfangslos sein. Jedoch eben auch nur soweit es das primitiv Hervorgebrachte, also die reine Kontraposition Gottes ist, nicht aber auch sofern es das weiter fortgeführte, das schon irgendwie Gott gleichbestimmte, d. h die Welt ist, die ja jene primitive Kreatur ausdrücklich zu

*) Schutzengel.

**) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 671—674.

ihrer Voraussetzung, und zwar zu ihrer zeitlichen Voraussetzung, hat.

Anm. 1 *). Die Frage, um welche es sich im §. handelt, pflegt als die Frage, ob die Schöpfung als eine „ewige“ zu denken sei, behandelt zu werden, und diese Terminologie von einer „Ewigkeit“ der Schöpfung hat allerdings einen nicht ganz unerheblichen Antheil an der Gedankenverwirrung, die sich in diesem Punkte eingenistet hat. Denn die Ewigkeit ist ein Begriff, der zu dem der Zeit oder der zeitlichen Bestimmtheit überhaupt in gar keinem direkten Verhältniß steht, und die Ewigkeit der Schöpfung muß freilich unbedingt geleugnet werden **). Um was es sich hier handelt, das ist vielmehr letztlich die Anfangslosigkeit des Schaffens Gottes, und ihrer Anerkennung kann man sich schlechterdings nicht entziehen ***). Man sollte sich dies nicht länger verhehlen †). Der Gedanke eines in der Zeit ange-

*) Vgl. Alex. Schweizer, Chr. Glaubenslehre, I., S. 217 ff. 236—238.

**) Vgl. Daub, System d. christl. Dogmat., II., S. 284.

***) Darüber hat sich auch Dorner mit aller Unumwundenheit ausgesprochen in der vortrefflichen Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Er schreibt hier B. III., S. 641: „Es ist völlig ohne Gefahr, ja andererseits nothwendig, nicht eine Zeit einzuschieben zwischen der Welt als möglicher und ihr als wirklicher. Einzuschieben zwischen Gott und der wirklichen Schöpfung ist nur der Gedanke der Welt als einer möglichen, welchen Weltgedanken Gott gleichsam in sein Herz und seinen Willen aufnimmt. Das aber wäre wieder undenkbar, daß Gott den seiner Liebe gemäßen Gedanken der Welt zwar in sich trüge, seine Verwirklichung aber vorerst ablehnte, oder daß in ihm selbst erst ein Hinderniß zu beseitigen wäre, worauf er erst an die Verwirklichung schritte. Beides würde die ethische Unwandelbarkeit Gottes wieder physischen Begriffen von Gottes Machtvollkommenheit und Freiheit opfern heißen. Denn Willkür ist nicht ethisch, sondern physisch.“ Vgl. ebendas. Bd. I., S. 373: „Das wesentliche Interesse der Frömmigkeit, wenn sie die Ewigkeit der Schöpfung meint läugnen zu müssen, besteht nicht darin, daß Gott je unthätig oder müßig gewesen sei (Joh. 5, 17); im Gegentheil, das versetzte Gott in unangemessener Weise in die Zeit und Veränderung; vielmehr jenes Interesse .... liegt nur darin, daß Gott die Welt zur Wirklichkeit nicht bringe ohne den Durchgangspunkt des Gedankens der Welt als einer nichtseienden, sondern nur möglichen.“

†) Bekanntlich verwirft auch der neuere Schelling die s. g. Ewigkeit der Schöpfung. S. Philos. der Offenb., I, (S. W., II., 3,) S. 306—309, II., (S. W., II., 4.) S. 71 f. Es hängt dieß bei ihm mit seiner Potenzenlehre zusammen. An der ersteren Stelle, S. 308, spricht er seine Ansicht folgendermaßen aus: „Der Wille zwar, der Entschluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, gefaßter gedacht werden; aber das

fangenen Schaffens ist nun einmal ein schlechterdings unhaltbarer, und das Interesse, ihn fest zu halten, beruht in der That auf einem bloßen Mißverständnisse. Unhaltbar ist jener Gedanke deßhalb, weil die Vorstellung, daß Gott in der Zeit zu schaffen angefangen habe, die Annahme involvirt, daß die Zeit schon vorhanden war, als Gott zu schaffen begann, mithin anders als durch ihn, unabhängig von ihm vorhanden war, diese Annahme aber überhaupt das Schaffen Gottes, seinem strengen Begriff nach genommen, aufhebt. Hat Gott nicht auch die Zeit geschaffen, so ist sein Schaffen überhaupt nur Bilden eines ihm von anderwärtsher Gegebenen, nicht Schaffen, nicht producere ex nihilo, so ist Gott nur der δημιουργός, nicht der κτιστής. Daß Gott der Zeit nach der Kreatur vorangehen, daß er zeitlich vor ihr gewesen soll, das läßt sich durchaus nicht auf einen verständigen Sinn bringen, da es ja einerseits eine Zeit gar nicht geben kann ohne daß auch eine Kreatur da ist, und es andrerseits für Gott, abgesehen von seinem Verhältniß zu der wesentlich zeitlichen Welt (s. §. 59.), eine Zeit schlechterdings nicht gibt, also auch keine Zeit vor seinem Schaffen*). Bei der hier bestrittenen These liegt immer die Voraussetzung zum Grunde, daß es bevor Gott schuf und bevor mithin eine Kreatur da war, bereits eine Zeit gegeben habe. Diese angebliche Zeit

---

Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird, — dieses Wollen kann nicht ein ewiges sein, weil der Gegenstand desselben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu wollendes ist, und nur um eines Zweckes willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann." Dazu ebendas., II., (S. W., II., 4,) S. 108 f.: „Die vorzeitliche Ewigkeit, die für sich selbst noch nicht Zeit ist, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit und demnach als eine Zeit gesetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst eine Zeit gesetzt ist. Es gibt keine Zeit so lang keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, ist eben, daß etwas, das zuvor Nichtzeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer." (!) „Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an." S. 341: „Ewig ist dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke, zuvorkommen kann." S. 342: „Ewig ist das Sein, in dem Gott ist, sogar ehe er selbst es denkt. Gott selbst wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr." Vgl. auch Philosophie der Kunst (S. W., I., 5,), S. 375 f.

*) Vgl. Schenkel, Dogmat., II., 1, S. 44.

(in der That eine Zeit vor der Zeit) nennt man dann die Ewigkeit, und stellt sich demgemäß vor, daß die Ewigkeit vor die Zeit falle! Damit verlegt man aber unvermeidlich die Ewigkeit in die Zeit hinein*), so daß sie mithin doch nicht vor diese fällt, und denkt sie als zeitlich bestimmt**), während doch vielmehr von ihrem Gedanken überhaupt jede Zeitvorstellung ausgeschlossen bleiben muß. Indem man die Anfangslosigkeit des göttlichen Schaffens um jeden Preis abzuwehren sucht, geht man gleichwohl ganz wie von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß die Zeit anfangslos da sei; ja eben mit der Hülfe dieser Voraussetzung unternimmt man es, denkbar zu machen, daß Gott erst in einem bestimmten Zeitpunkt zu schaffen angefangen habe. Sonderbar! Die Zeit soll anfangslos da sein, die Kreatur aber nicht! Ist denn aber nicht, sobald es eine Zeit gibt, eben damit unmittelbar zugleich auch eine Kreatur da? Oder ist die Zeit etwa keine Kreatur? Offenbar wird im Stillen die Zeit nicht mit zur Kreatur gerechnet. Erklärlich ist diese Manipulation freilich wohl; wenn sie nur damit auch gerechtfertigt wäre. In der That, soll Gottes Schaffen einen Anfang gehabt haben, so muß derselbe, dem Begriff des Anfangs zufolge, als ein zeitlicher vorgestellt werden, dies ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, wenn es schon vor diesem Anfange der göttlichen Schöpferthätigkeit eine Zeit gab. Dies angenommen, wäre die Zeit selbstverständlich kein Geschöpf. Was sonst sollte sie nun aber freilich sein? Wenn anders der Dualismus vermieden werden wollte,

---

*) J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 499: „Das wahre, zunächst freilich nur negative Resultat dieser Reflexionen wäre vielmehr so auszusprechen: daß wenn die Ewigkeit vor die Zeit gestellt und nachher als das durch die Zeit Aufgehobene, in sie Aufgenommene betrachtet wird, die Ewigkeit selbst unter Zeitbestimmungen falle und sich aufhebe."

**) Dieß erkennt Philippi an, es macht ihm aber kein Bedenken. Er schreibt, Dogmat., II., S. 235 f.: „Allerdings ist die Verlegung der Ewigkeit vor den mit der Schöpfung beginnenden Anfang der Zeit nur eine anschaulich populäre Ausdrucksweise, denn was vorher ist, ist begrifflich streng genommen selbst zeitlich und nicht ewig. Indeß" (!) „die menschliche Vorstellungsweise ist genöthigt, wenn einmal ein Anfang der Zeit gesetzt ist," (NB!) „sie vor diesen Anfang zu legen, und dieses Oxymoron ist dadurch gerechtfertigt, daß es sich hier eben nicht um ein Vorher in der Zeit, sondern um ein Vorher vor der Zeit" (!) „handelt. Denn gerade das Vorher vor der Zeit ist populärer Ausdruck unseres an die Zeit gebundenen Vorstellens für den Begriff der absoluten Negation der Zeit. Was nicht vor dieser oder jener Zeit, sondern vor der Zeit überhaupt ist, ist nicht in der Zeit."

bliebe natürlich nichts übrig als sie für eine Bestimmtheit des Seins Gottes selbst zu nehmen*). Allein wohin geriethe man damit? Dies angenommen, wäre Gott (Gottes Sein) wesentlich *zeitlich* bestimmt, und demnach eignete die *zeitliche* und folglich überhaupt die endliche Bestimmtheit nicht wesentlich der Kreatur *eben in ihrem Unterschiede von Gott*, sondern beide, Gott und das Geschöpf, theilten dieselbe mit einander! Hiernach ist die Unmöglichkeit völlig augenscheinlich, dem Schaffen Gottes irgend eine Zeit schon vorauszusetzen. Was die Zeit sonst auch immer sein möge, jedenfalls ist sie *erst durch Gott*, jedenfalls ist sie ein *Geschöpf*. Wie dies ja auch schon die einfache Folge der Annahme der creatio *ex nihilo* ist. Denn ist creare = e nihilo producere, d. h. liegt es im Begriff des Schaffens, daß bei ihm schlechthin nichts (abgesehen nämlich vom Schöpfer) *als unabhängig von Gott gegeben* vorausgesetzt werden darf, so ist hiermit natürlich auch die *Zeit* in dieser Beziehung mit ausgeschlossen. Wird nun behauptet, daß Gott *anfangslos* geschaffen oder daß sein Schaffen ein *anfangsloses* sei: so heißt dies nicht etwa, wie man es wohl versteht, Gott habe die Kreatur *in einer anfangslosen Zeit* hervorgebracht. Nicht als hätte der Gedanke der *anfangslosen* Zeit etwas Bedenkliches. Denn die Zeit kann ja freilich keinen Anfang haben, d. h. ihre *Entstehung* kann nicht als ein *Anfang* gedacht werden, weil ein Anfang nur *in der Zeit* denkbar ist**), von deren Entstehung es sich ja eben erst handelt. Eben weil sie erst den Anfang oder das Anfangen von Sein *möglich macht*, kann sie selbst keinen Anfang haben. Ein *Anfang* der Zeit ließe sich nur etwa im *Raume* denken, also unter der Voraussetzung der Priorität des Raumes vor der Zeit***). Nun sind aber Raum und Zeit ihren Begriffen zufolge (s. §. 57.) *schlechthin zumal*, jener wie dieser lassen sich gar nicht anders denken als schlechthin zusammen mit dem anderen. (Ganz das Gleiche gilt auch von der Annahme eines *Anfangs* des Raumes.) Der Gedanke einer *anfangslosen* Zeit ist also an sich völlig untadelig; allein

*) In ähnlicher Weise wie es in *Weisse's* Lehre geschieht, der zufolge Zeit und Raum dem göttlichen Geiste in realer Weise immanent sind, als „die Grundformen für das Leben der innergöttlichen Natur."

**) *Schopenhauer*, Die Welt als Wille und Vorstell., 3. A., S. 37: „Demnach hat deßwegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr."

***) Vgl. *Mehring*, Rlsph., S. 243 f.

dessen ungeachtet kann doch deßhalb nicht gesagt werden, daß Gott die Kreatur in einer anfangslosen Zeit hervorgebracht habe, weil auch damit wieder die Zeit dem Hervorbringen der Kreatur, dem Schaffen Gottes vorausgesetzt wird, während mit der Behauptung der Anfangslosigkeit des Schaffens Gottes grade dies gesagt werden will, daß die Zeit selbst, und folglich auch das Anfangen von geschöpflichem Sein, erst durch die schöpferische Setzung Gottes hervorgebracht worden ist, eben deßhalb aber ihre schöpferische Hervorbringung nicht unter der Form der Zeit und des Anfangens geschehen konnte, — da ja doch, ehe etwas unter der Form der Zeit geschehen kann, die Zeit da sein, — ehe etwas angefangen werden kann, die Möglichkeit des Anfangens, d. i. die Zeit, vorhanden sein muß. Wenn die Rede von der Creatio in tempore, ungeachtet doch schon Augustin und unsre alten Dogmatiker ihre Gedankenlosigkeit richtig erkannt haben, immer noch nicht verstummen will, so steht dabei fort und fort die Vorstellung im Hintergrunde, daß die Zeit etwas der Kreatur Vorausgehendes sei. Man muß sich dabei nur wundern, daß diejenigen, welche diesen Standpunkt einnehmen, nicht ebenmäßig auch behaupten, daß Gott die Kreatur im Raum geschaffen habe. Dieß wäre durchaus das Folgerichtige. Denn Raum und Zeit stehen sich hierbei völlig gleich, und ihre Beziehung zu den Begriffen sowohl des Schaffens als des Geschöpfes ist ganz dieselbige. Die Tenacität aber, mit der man an der Vorstellung hängt, daß die Zeit dem Schaffen Gottes vorausgehe, ist deßhalb sehr erklärlich, weil wirklich eine Wahrheit hinter ihr versteckt liegt, die sich nur nicht zur Klarheit des Gedankens hervorarbeiten kann. Nämlich wegen der allgemein herrschenden Vernachlässigung der nothwendigen Unterscheidung zwischen den Begriffen Kreatur und Welt. (S. oben §. 40.) Auf die Welt (κόσμος) bezogen hat jene Vorstellung in der That ihre Richtigkeit, so unrichtig sie auch ist, sofern sie auf die Kreatur überhaupt bezogen wird. Die Welt hat allerdings die Zeit — und ebenso auch den Raum — zu ihrer Voraussetzung, sie hat Gott in der Zeit — und im Raum geschaffen, — und nicht bloß in ihnen, sondern auch in sie hinein, — d. h. indem Gott die Welt schuf, waren ihm Zeit und Raum bereits gegeben, und in sie hinein brachte er schöpferisch die Welt hervor als in ihre Form*); aber sie waren

*) Sie sind das Netz, in welches Gott die Welt hineingezeichnet, der Stramin, in den er sie hineingestickt hat.

ihm als durch ihn selbst, und zwar allein durch ihn selbst, hervorgebrachte, als von ihm geschaffene, als seine Geschöpfe gegeben, — und eben darum ist die Welt nicht das einzige Geschöpf, vielmehr ist das, was angegebenermaßen ihre Voraussetzung bildet, sowie seine Erschaffung die ihrer Hervorbringung durch Gott, gleichfalls Kreatur, nämlich Raum und Zeit in ihrer Einheit, m. E. W. die reine Materie. Diese letztere aber und der Raum und die Zeit, die in ihr in Indifferenz zusammengefaßt sind, sie können aus dem oben entwickelten Grunde nicht im Raum und in der Zeit erschaffen worden sein, und folgeweise auch nicht durch einen schöpferischen Akt, der einen Anfang hatte, sondern nur durch einen schlechthin anfangslosen, — durch das anfangslose Schaffen Gottes, an welchem alles sein Schaffen in der Zeit seine unentbehrliche Voraussetzung hat. Die aus ihm resultirte Kreatur, nämlich die reine Materie mit Raum und Zeit, hat daher, ungeachtet sie lediglich durch Gott hervorgebracht und mithin Kreatur, im vollsten Sinne des Worts, ist, keinen Anfang. Es gibt nun einmal einen Anfang eines Seins schlechterdings nur in der Zeit. Ist die Zeit nicht da, so kann auch nichts einen Anfang nehmen und nichts, was einen Anfang hat, dasein, und was dann da ist, kann nimmermehr einen Anfang haben, wenn es auch immerhin ein Geschöpf ist*). Ist dagegen die Zeit einmal da in der Schöpfung, so gibt es sofort Kreaturen, die einen Anfang haben, und es können fortan andere nicht mehr geschaffen werden. Denn, was in der Zeit geschaffen worden ist, das hat natürlich einen Anfang; ebenso unzweifelhaft hat aber auch das, was geschaffen wird, ohne daß es eine Zeit gibt, keinen Anfang. Denn einen Anfang kann es eben

*) Der Begriff des Geschöpfs schließt also keineswegs die Anfangslosigkeit aus, wie Philippi, a. a. O, II., S. 233, behauptet. Vgl. ebendas., S. 231 f.: „Zum Begriff der Kreatürlichkeit gehört auch der Begriff der Anfänglichkeit. Das, was erst nicht war und dann durch freie Allmacht ins Dasein gesetzt ward, kann nicht schon immer gewesen sein. Dieß gilt sowohl von der einzelnen als von der gesammten Kreatur." Schade nur, daß hier dem, was in der Zeit geworden ist, ein „Erst" und ein „Immer", also eine Zeit vorausgesetzt wird, ohne daß man erfährt, woher diese (der Schöpfung vorausgegangene) Zeit gekommen ist. Wenn sie, die doch keinen Anfang in der Zeit gehabt haben kann, nicht auch eine Kreatur ist, und doch auch keine Bestimmtheit Gottes: so haben wir mit ihr unausweichlich ein unabhängig von Gott daseiendes, mit ihm gleich ewiges anderes Sein, und der Dualismus ist fix und fertig.

nur da geben, wo es Zeit gibt.*) Die Welt ist folglich keineswegs anfangslos (so wenig in räumlicher Beziehung als in zeitlicher), und kein Weltding ist es**); wohl aber ist die reine Materie, sind näher Raum und Zeit anfangslos, in denen die Welt und die Weltdinge ihren (räumlichen und zeitlichen) Anfang genommen haben und in welche sie als in ihre Form hineingeschaffen worden sind, eine Form, die ihnen der Zeit nach vorangeht, selbst aber auf anfangslose Weise (durch Gott) da ist. Vor der Welt hat es daher allerdings eine Zeit gegeben, nicht aber vor der Zeit (und dem Raume), und folglich auch nicht vor der Kreatur überhaupt, und die Fragen: was vor der Welt gewesen sei, abgesehen von Gott, und was Gott gethan habe, bevor er die Welt geschaffen, sind deßhalb keineswegs sinnlose, während es dagegen absurde Fragen sind: was vor der Schöpfung gewesen sei***), abgesehen von Gott, — und was Gott gethan habe, bevor er geschaffen. Denn vor der Welt gab es in der That schon eine Zeit und einen Raum, und ehe Gott die Welt erschuf, schuf er allerdings schon†) etwas anderes, nämlich die reine Materie, d. i. Raum und Zeit††). Genug, wie man sich auch immer wende, der Gedanke, daß Gott in der Zeit angefangen habe zu schaffen, d. h. daß er überhaupt zu schaffen angefangen habe, erweist sich als in sich unhaltbar und nur von

---

*) Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 431: „Hat das Universum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig ist,), aber nicht einen Anfang in der Zeit. Alle Zeit ist in ihm, außer ihm keine." Vgl. auch: Darstellung des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 344–346.

**) „Daß auch die realen Dinge, in deren Aufeinanderfolge sich doch erst die Zeit verwirklicht", (!) „auch anfangslos zu denken seien", (Philippi, a. a. O., II., S. 227,) daran ist mir wenigstens nie ein Gedanke gekommen. Und welchen verständigen Menschen wäre denn das überhaupt in den Sinn gekommen?

***) Aehnlich wie die Frage, „welche Zeit vor der Zeit gewesen sei." Vgl. J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 502.

†) Die Ausdrücke „ehe" und „schon" sind hier selbstverständlich im lediglich logischen Sinne gebraucht.

††) Wenn man freilich, wie dieß z. B. Lange, in einer gegen mich gerichteten Erörterung, Dogm. II., S. 218, thut, die reine Materie, sofern sie als anfangslose gedacht wird, als „ewige" bezeichnet: so zeigt sich der geläufige Sprachgebrauch in Betreff des Ausdrucks „ewig" auf recht eklatante Weise in seiner Unpaßlichkeit. Was kann es für einen exorbitanteren Widerspruch geben als die reine Materie, diese materia bruta, als ewig denken zu sollen, d. h. als schlechthin causa sui seiend?

der Gedankenlosigkeit vollziehbar. Aber selbst wenn er in sich haltbar wäre, so würde er doch mit dem *Begriff* Gottes unvermeidlich in Konflikt gerathen. Schafft nämlich Gott nicht anfangslos, so muß er gedacht werden (wenn anders dieser Ungedanke sich wirklich *denken* ließe,) als bis zum Beginn seines Schaffens *nicht* Schöpfer seiend. Dann aber geräth man in unauflöslichen Widerspruch mit seinem Begriffe, in welchem auf der *einen* Seite das Schaffen und Schöpfersein (welches Gott *wesentlich* ist*), nicht etwa accidentell, s. oben §. 40 ff.) liegt und auf der *anderen* Seite die Unveränderlichkeit. Ist Gott *wesentlich* Schöpfer, so ist er in dem unterstellten Falle bis zu dem Zeitpunkt hin, da er zu schaffen anhob, *noch nicht* Gott gewesen, — und ist er *wesentlich* unveränderlich, so ist er seit dem Zeitpunkt, da er zu schaffen angefangen hat, *nicht mehr* Gott; denn der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen würde unabwendlich eine durchgreifende *Veränderung* seines Zustands involviren**). Auch von dieser Seite her zeigt es sich sonach als unmöglich, anzunehmen, daß das Schaffen Gottes einen Anfang in der Zeit genommen habe. Eine wichtige Wahrheit steht allerdings im Hintergrunde dieser Annahme, die nämlich, daß in Gott das Schaffen nicht die Wirkung einer bloßen Naturnothwendigkeit ist, sondern in seiner wirklichen (freien) Selbstbestimmung seinen alleinigen Grund hat, in einem freien Entschluß, den Gedanken der Schöpfung (der sich ihm mit Nothwendigkeit darstellt,) zu realisiren. Dabei kann jedoch in Gott ein *Zeitintervall* schlechterdings nicht, weder zwischen jenen Gedanken und diesen Entschluß noch zwischen diesen Entschluß und die ihn ausführende That, hineingedacht werden, weil ja dieses

---

*) Heinr. *Ritter*, E. Renan ü. die Naturwissenschaften u. die Gesch., S. 86: „Die Metaphysik sucht den letzten, zureichenden Grund der Welt; wir nennen ihn Gott; das heißt nichts anderes, als Gott ist der Schöpfer der Welt nicht geworden, sondern seinem Begriffe nach; denn unter Schöpfer verstehen wir nur den letzten, zureichenden Grund aller Dinge. Dem zureichenden Grunde dürfen wir keinen andern Grund beigeben, also auch keine Materie, aus welcher die Welt gebildet worden, und die Schöpfungslehre erklärt sich eben gegen die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie."

**) Die Einwendungen, welche *Geß*, die Lehre von d. Person Christi, S. 173, hiergegen erhebt, treffen *meinen* Begriff von der Sache nicht. Das „Entwickeln und Regieren der Welt" ist *mir* ja ausdrücklich wesentlich miteingeschlossen im Begriff des Schaffens, die „Fleischwerdung des Logos, welcher Gott ist," aber bildet im Sinne *meiner* Christologie nicht im entferntesten einen Widerspruch gegen die Unveränderlichkeit Gottes.

Zeitintervall das Vorhandensein der Zeit voraussetzen würde, und zwar (wenn anders Gott wirklich Schöpfer sein soll,) als einer durch Gott hervorgebrachten, Gottes die Zeit Hervorbringen aber selbst bereits ein Schaffen sein würde. Weit gefehlt also, daß die gedachte Wahrheit der in Frage stehenden Annahme zu ihrer Sicherung bedürfte, wird sie vielmehr durch sie nur verdunkelt. Am meisten steht der Anerkennung der Anfangslosigkeit des Schaffens Gottes die weit verbreitete Voraussetzung entgegen, daß die Annahme der letzteren das religiöse Interesse in seiner tiefsten Wurzel verletze. Es entsteht nämlich leicht der Schein, als werde mit ihr der Begriff der Schöpfung selbst und mithin überhaupt die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott aufgehoben. Denn gemeinhin meint man, den specifischen Gehalt des Schöpfungsbegriffs bilde der Gedanke eines Anfangs, den das Sein der Kreatur genommen. Dieß ist aber eine Täuschung, deren Fortdauer vorzugsweise durch die Zähigkeit begünstigt wird, mit der man sich bemüht, eine Lehre von der göttlichen Welterhaltung neben der von der göttlichen Weltschöpfung aufrecht zu erhalten. In Wahrheit ist es vielmehr der Gedanke des Ursprungs des Seins der Kreatur von Gott, und zwar von ihm allein, was jenen Gehalt ausmacht, der Gedanke, daß von dem Sein der Geschöpfe Gott die absolute Kausalität ist. Nun mag immerhin dem ungebildeten, bloß vorstellenden Bewußtsein mit der zeitlichen Priorität Gottes vor der Kreatur auch seine Kausalitätspriorität vor ihr geläugnet zu werden scheinen*); das wissenschaftliche Denken kann dieser Schein nicht irre leiten. Wenn auch immerhin Gott dem Geschöpf nicht der Zeit nach vorangeht, so geht er ihm gleichwohl der Ursächlichkeit nach schlechthin voran. Ist auch die Materie als reine Materie, in concreto als Raum-Zeit, gleich anfangslos mit Gott, so ist sie dieß ja doch ausdrücklich als schlechthin durch Gott selbst hervorgebrachte, nicht

---

*) Philippi, a. a. O, II., S. 232 f.: „Statuiren wir zwischen Gott und der Welt nicht bloß ein Substantialitäts-, sondern ein wirkliches Kausalitätsverhältniß, und machen wir mit der letzteren Annahme Ernst, so schließt die kausale Priorität Gottes vor der Welt zugleich seine temporelle Priorität ein.“ Treffend bemerkt Kurtz (Bibel und Astronomie. 3. Aufl. S. 369): „Hat man einmal dem Raum Unendlichkeit und der Zeit Ewigkeit“ (!) „zuerkannt, so ist der Begriff der Schöpfung und mit ihm der Begriff des persönlichen, über Zeit und Raum erhabenen Schöpfers schon im Scheidewasser des Denkens aufgelöst nud unter den Händen dahin geschwunden.“

etwa als durch sich selbst oder überhaupt durch irgend eine andere Kausalität außer der göttlichen seiende. Was aber so anfangslos ist von der Kreatur, das ist eben nur die primitive Kreatur, aus der Gott die Welt schafft, — diese selbst, die Welt ist ihrem Begriff zufolge nicht anfangslos, weder als Ganzes noch in irgend einem ihrer Theile*). Alle Geschöpfe, die abwärts von der reinen Materie, d. i. von Zeit und Raum, liegen, haben einen Anfang in Zeit und Raum; die reine Materie, also Raum und Zeit selbst dagegen haben einen solchen nicht. Allein diese können auch an sich betrachtet, d. h. ganz abgesehen von ihrer Verursachung durch Gott, einen Anfang schlechterdings nicht haben, so wenig als ein Ende. Sie sind dazu ganz unfähig. Es ist nämlich unumgänglich, sie als schlechthin endlos zu denken, also eben so wohl a parte ante als a parte post. Denn einen Anfang — und gleicherweise eine Ende — kann nur ein irgendwie in sich geschlossenes, ein individuirtes Sein haben, ein Sein, dessen Theile irgendwie ein Ganzes bilden, — und ebenso nur ein Sein, das auf positive Weise etwas ist; denn Anfang und Ende setzen eben in einem Sein eine Negation in seinem Verhältniß zu einem Anderen, eine Negation aber läßt sich nur an einem positiven Sein setzen. Raum und Zeit sind nun aber schlechthin fließende, in denen sich ein Theil, d. h. Punkt, schlechthin nicht fixiren läßt, und die deßhalb als selbst unbegrenzt und nur Anderes begrenzend gedacht werden müßen; und sie sind ebenso lediglich auf negative Weise Etwas, ein nur negativ bestimmtes Sein, das absolut Leere. Es ist also an sich durchaus unmöglich, einen Anfang der Zeit — und des Raumes — zu denken, woher sich denn eben die vorhin hervorgehobene allgemeine Gewohnheit herschreibt, bei dem Schaffen Gottes stillschweigend Zeit und Raum als schon gegeben vorauszusetzen. Auch hier findet man sich also leicht zurecht, sobald man nur den Unterschied zwischen der Kreatur überhaupt und der Welt insbesondere, zwischen der primitiven und der (wie wir um der Kürze willen sagen wollen,) ausgeformten Kreatur nicht übersieht. Aber die gangbare Betrachtungsweise kennt diesen Unterschied eben nicht, und dadurch verwirrt sich ihr die Einsicht. Demnächst aber auch noch dadurch, daß sie die beiden Begriffe,

*) So daß, wenn es sich um die Weltgeschöpfe (Weltdinge) handelt, der alte dogmatische Satz völlig in Geltung bleibt: Nulla creatura esse potest nisi post non esse.

den der Kreation oder Schöpfung und den der Kreatur oder des Geschöpfs *) mit einander vermengt und verwechselt. In unsrer Frage handelt es sich vor allem um die creatio, um die Schöpfung, kurz um die schöpferische Funktion Gottes; im Begriffe dieser aber liegt es nicht im entferntesten, daß sie einen Anfang habe. Denn der schöpferische Akt Gottes ist zwar seinem Begriff zufolge der des Setzens eines Anfang des Seins, weil er das Setzen eines Nichtdaseienden ins Dasein in sich schließt; allein daß dieses Setzen des Anfangs des Seins einen Anfang habe, das liegt nicht in seinem Begriff; vielmehr kann dasselbe, wenn dem Begriff des Setzenden, nämlich Gottes, genug gethan werden soll, nur als ein anfangsloses gedacht werden. Wie denn auch nicht abzusehen ist, warum die Kreation, wenn sie denn doch a parte post unbedenklich als endlos gedacht werden mag, nicht ebenso auch a parte ante als endlos (d. h. dann eben als anfangslos) gedacht werden dürfte ohne Verletzung ihres Begriffs**). Die Vorstellung geht uns bei dem einen nicht mehr und nicht weniger aus als bei dem andern. Denn das hat freilich seine Richtigkeit, daß wir uns eine anfangslose Schöpfung, beides als creatio und als creatura, nicht vorzustellen vermögen. Vorstellen können wir uns allerdings etwas (hier die Kreatur) nicht als von etwas Anderem (hier Gott) hervorgebracht, ohne dieses Hervorgebracht werden als einen zeitlichen Verlauf zu fassen, und ein zeitlicher Verlauf, durch den etwas geworden ist, ohne einen Anfang dieses Verlaufs, sowie des durch ihn Gewordenen, ist für uns etwas schlechterdings unvorstellbares***). Allein denken können wir eben dieß sehr wohl†), und wir vollziehen ja diesen Gedanken auch sonst thatsächlich ohne Anstand, indem wir das Leben Gottes als ein

---

*) Wir könnten im Deutschen auch sagen: der Schaffung und der Schöpfung. Die Sache selbst angehend vgl. Romang, Syst. der natürlichen Religionslehre, S. 330 f., und Bruch, Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, S. 141. 149 f., 151.

**) Vgl. Romang, a. a. O., S. 620, und Baur, Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit, III., S. 208.

***) Für Philippi, a. a. O., II., S. 235 f., ist in unserer Lehre die Grenze des Vorstellbaren auch die des Denkbaren.

†) Es ist ein sehr wahres Wort von Jul. Müller (Sünde, 3. A., II., S. 203,): „Die Spekulation durchaus an die anschauliche Vorstellung binden, heißt nichts anderes als die Spekulation vernichten." Nur kommt es freilich darauf an, dieses „nicht durchaus" auf feste und in sich nothwendige Grenzbestimmungen zurückzuführen.

ewiges, schlechthin zeitloses, ebenso schlechthin anfangsloses wie schlechthin endloses, Werden denken. Wir wissen ja auch gar wohl, warum eine solche Vorstellung uns unmöglich ist; nämlich weil unser Vorstellen seinem Begriff zufolge (als ein Nachbilden des Gedankens in räumlich und zeitlich bestimmten Bildern, diesen Ausdruck hier im weitesten Sinne genommen,) an die Form des Seins in der Zeit schlechthin gebunden ist*). Dieß Unvermögen unsres Vorstellens darf uns also an der einleuchtenden Nothwendigkeit des Gedankens, um den es sich hier handelt, nicht im geringsten irre machen**). Da, wo der Faden der Analogie mit unserer Erfahrung abreißt, da hört unser Vorstellen nothwendig auf; es wäre aber in der That schlimm, wenn uns da auch das Denken ausginge***).

Anm. 2. Unsere Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt kann bei dem ersten flüchtigen Anblick den Schein einer Vermischung beider, also des Pantheismus geben; genauer betrachtet, bildet sie aber den geraden Gegensatz gegen diesen letzteren und rottet ihn mit der Wurzel aus. Der Grundgedanke, auf dem sie beruht, ist ja gerade der Gedanke der reellen Unterschiedenheit oder Zweiheit Gottes (nämlich Gottes nach seinem aktuellen Sein, der göttlichen Person,) und der Welt bei ihrer reellen Ungeschiedenheit oder Einheit (aber nicht etwa Identität, Einerleiheit). Denn nur wirklich Unterschiedene können in einander sein, und die Weltwerdung Gottes, von der wir reden, ist ja eben der Prozeß des Zustandekommens des Seins Gottes in der Welt als seinem Nichtich, als einem Nicht-Gott, überhaupt als in dem Anderen Gottes†). So daß wir in demselben Maße, in welchem

*) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 218—229. 459 f.

**) Hier hat Strauß durchaus Recht: Glaubenslehre, I., S. 656.

***) Mit besonderer Lebhaftigkeit verwirft die hier gemachte Unterscheidung Fürst Ludwig von Solms, Zehn Gespräche, S. 131 ff. 140 f. Seiner Meinung nach würde ein Denken, das nicht zugleich Vorstellen wäre, der objektiven Wahrheit entbehren. Ich bekenne, daß ich den Grund dieser Behauptung nicht absehe. Von einem Vorstellen zwar, das (wie so häufig) nicht zugleich ein Denken ist, läßt sich dieß mit Recht sagen; das Umgekehrte aber würde nur unter der Voraussetzung zutreffen, daß das für uns Unvorstellbare überhaupt keine objektive Realität habe, — was sicher nicht die Ansicht des verehrten Mannes ist. Ueber den Sinn, in welchem bei mir (und ja nicht bei mir allein) das „Vorstellen" gemeint ist, (s. §. 236 f. 250) kann doch zwischen uns nicht füglich ein Mißverständniß obwalten.

†) Genau auf dieselbe Weise stellt es sich auch in der paulinischen Formel 1. Cor. 15, 28: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. In dieser Formel bleiben

wir die reelle Unterschiedenheit Gottes und der Welt beeinträchtigt dächten, auch die Wirklichkeit der hier geforderten Weltwerdung Gottes beeinträchtigt finden müßten. Ohne die entfernteste Annäherung an den Pantheismus steht sonach allerdings eine Innerweltlichkeit Gottes — nämlich nach seinem absoluten Sein oder als göttliche Person — zu behaupten, eine Innerweltlichkeit, deren immer vollständigere Realisirung eben die Aufgabe der Schöpfung ist. Diese Behauptung schließt jedoch nicht etwa eine Läugnung der Außerweltlichkeit Gottes ein. Beide, die Außerweltlichkeit Gottes und seine Innerweltlichkeit, bestehen vielmehr friedlich zusammen, und sie werden beide durch den Begriff Gottes und der Schöpfung ausdrücklich gefordert. Denn das göttliche Wesen ist seinem Begriff zufolge schlechthin außerweltlich; was aber die göttliche Person (den Modus des aktuellen Seins Gottes) angeht, deren Innerweltlichkeit durch den Begriff der Schöpfung postulirt wird, so ist ihr Ineinandersein mit der Welt vor dem vollständigen Ablauf des Schöpfungsprozesses ein bloß annäherungsweises oder relatives, so daß also daneben auch ein relatives Außereinandersein derselben mit der Welt besteht; und da nun der Schöpfungsprozeß einen endlosen Verlauf hat (§. 49.), so ist dieses relative Außereinandersein der göttlichen Person und der Welt sogar ein schlechthin perennirendes*), ungeachtet es in stätiger Abnahme begriffen ist. Wobei durchgängig im Auge zu behalten ist, daß von der Innerlichkeit der göttlichen Person überall nur als von einer Immanenz derselben in der bereits wahrer (kreatürlicher) Geist gewordenen, also geistigen Welt, in der Welt der vollendeten persönlichen Geister, die Rede sein kann, schlechterdings nicht von einem Einwohnen derselben in der Welt als (noch) materieller. Von einer Veränderung Gottes, nämlich der göttlichen Person, kann bei dem Prozeß seiner Weltwerdung, wie wir ihn gefaßt haben, augenscheinlich keine Rede sein. Denn das Sein Gottes ist unter dem Verlaufe des Schöpfungsprozesses in jedem Punkte desselben das schlechthin sich selbst gleiche absolute Sein, und die Veränderung fällt lediglich auf die Seite der Welt, dieses Anderen, in welchem die in ihrem Sein ewig sich selbst gleiche gött-

---

die πάντα, in denen Gott τὰ πάντα ist, ausdrücklich unterschieden von dem τὰ πάντα seienden Gott. Um sich in solche Formeln zu finden, muß man übrigens freilich den Gedanken zu fassen vermögen, daß Geister reell in einander sein können. Gerade nur Geister können dieß. S. §. 47.

*) Vgl. 1. Kön. 8, 27.

liche Person sich ihr Sein gibt (in welches sie sich einwohnt), und zwar je länger desto vollständiger, nach Maßgabe des Fortschritts seiner Entwickelung.

§. 53. Mit dem Vorhandensein überhaupt der Kreatur und insbesondere der Welt durch Gott, und zwar als, wiewohl theilweise schon gewordener, doch zugleich noch erst im Werden begriffener, ist für Gott ein Verhältniß nach außenhin, nämlich eben zu dieser Kreatur und Welt gegeben, und aus ihm fließt eine neue Klasse von göttlichen Eigenschaften ab, die demzufolge transeunte und relative sind. Ihr allgemeiner Begriff ist, daß Gott sich in seinem Verhältniß zu dieser Kreatur und Welt schlechthin seinem Begriff, d. h. seiner Absolutheit gemäß verhält, also schlechthin wirksam, mithin schlechthin nicht passiv, sondern aktiv, d. i. nur receptiv und spontan. (Die Receptivität steht nämlich mit der Absolutheit durchaus nicht im Gegensatz, sie ist vielmehr eine positive Vollkommenheit. Nur die Passivität wird durch die Absolutheit ausgeschlossen.) Diese Eigenschaften sind, je nachdem sie sich entweder auf das Verhältniß Gottes überhaupt, ohne Unterschied der besonderen Modi seines Seins, zur Kreatur und Welt beziehen, oder auf das Verhältniß dieser besonderen Modi des göttlichen Seins zu ihr, theils essentielle, theils hypostatische. An dem gegenwärtigen Orte können sie nur erst insoweit hervortreten, als sie das Verhältniß Gottes zur Welt ganz im Allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer moralischen Zuständlichkeit, ausdrücken, also nur die nicht moralisch bedingten unter ihnen. Von essentiellen transeunten und relativen Eigenschaften ergibt sich hier eine einzige, und noch dazu eine lediglich negative. Indem wir nämlich Gott im Verhältniß denken zu einer Welt, so fordert sein Begriff als der des Absoluten schlechterdings, daß wir ihn als durch dieses Verhältniß in seinem Sein schlechthin nicht alterirt oder beschränkt denken. Nun ist es aber (nach §. 46) das eigenthümlich Charakteristische der Welt in ihrem Unterschiede von Gott, daß sie wesentlich endliches, bezw. begrenztes Sein ist: Gottes Verhältniß zu ihr muß folglich so gedacht werden, daß durch dasselbe sein eigenes Sein schlechthin nicht mit affizirt wird von der ihr eignenden Endlichkeit, bezw. Begrenztheit, daß es

schlechterdings nicht mit herabgezogen wird unter die sie beherrschende Bestimmtheit der Quantität. Dieß ist nun die Eigenschaft der Unendlichkeit. Sie drückt aus, daß Gott in seinem Verhältniß zu der wesentlich endlichen Welt schlechthin frei bleibt von jeder Verendlichung, bezw. Begrenzung seines Seins, die absolute Immunität seines Seins von jeder quantitativen Bestimmtheit in diesem Verhältniß, — die absolute nicht nur Unbeschränktheit*), sondern auch Unbegrenzheit seines Seins in seinem Verhältniß zu der in sich begrenzten Welt. Vermöge dieser seiner Unendlichkeit ist Gott für uns schlechthin unvorstellbar, — nicht bloß als das göttliche Wesen, sondern auch als die göttliche Person. Die hierher gehörigen hypostatischen transeunten und relativen göttlichen Eigenschaften vertheilen sich zunächst zwischen die göttliche Persönlichkeit und die göttliche Natur. Zuerst die göttliche Persönlichkeit (das Ich Gottes) ist in ihrem Verhältniß zur schon vorhandenen Welt einmal in ihrer Totalität, d. h. unangesehen den Unterschied ihrer beiden Seiten, zu betrachten. So angesehen ist sie ihrer Beziehung zur Welt nach die Kausalität des Daseins derselben, m. E. W. die Liebe (s. oben §. 41.). Denken wir nun die göttliche Persönlichkeit als diese Liebe im Verhältniß zur bereits vorhandenen Welt, so müssen wir sie dem Begriff Gottes gemäß als in diesem Verhältniß schlechthin wirksam denken. Nämlich als daraufhin schlechthin wirksam die Welt, dieses Andere oder Nichtich Gottes, Gott gleich zu bestimmen, und so ihr Gott mitzutheilen, je nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit. So gedacht ist aber die göttliche Liebe die göttliche Güte. Die Güte ist nämlich die Liebe als auf ein ihr schon gegebenes Objekt wirksam. Die Liebe ist in Gott keine bloße Eigenschaft (§. 41.), sie nimmt aber die Art einer solchen an, indem sie sich zur Güte bestimmt. Fürs Andere ist sodann an der göttlichen Persönlichkeit, auch in ihrem Verhältniß zur schon vorhandenen Welt genommen, die Duplicität ihrer Seiten ins Auge zu fassen. Als das göttliche Verstandesbewußtsein einerseits ist sie in diesem Verhältniß zu denken als die jedesmal gegebene Welt schlechthin erkennend, sie

---

*) Eine Schranke ist die Grenze nicht an und für sich, sondern nur sofern sie nicht überschritten werden kann.

mit ihrem Denken schlechthin um- und auffassend, schlechthin durchdringend, und so ist sie die Allwissenheit*). Die göttliche Allwissenheit drückt die absolute Wirksamkeit des Verstandesbewußtseins (des Intellekts) Gottes in seinem Verhältniß zur vorhandenen Welt aus, — daß das bestimmte Sein der Welt in jedem ihrer Punkte und Momente schlechthin Objekt des göttlichen Verstandesbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, — daß die jedesmalige Zuständlichkeit der Welt sich in jedem Momente derselben schlechthin richtig und vollkommen in ihm reflektirt, — daß also das Bewußtsein Gottes auch absolutes Weltbewußtsein ist. Eine besondere Seite an der göttlichen Allwissenheit, die aber eine wesentlich nothwendige Ergänzung ihres Begriffs bildet, ist die göttliche Allweisheit**). Die göttliche Allwissenheit ist wesentlich eine weise***). Gottes die Welt in sein Bewußtsein Reflektiren ist nämlich ein wirkliches und volles dieselbe Denken und denkend Erkennen, also ein Wahrnehmen, welches das Urtheilen und das Begreifen mit einschließt. Das jedesmalige Sein und Sosein der Welt ist nicht bloß rein als solches richtig und vollständig Objekt des Bewußtseins Gottes, sondern auch ausdrücklich nach seinem Verhältniß zu seinem Weltzweck. Eben nun sofern Gott die jedesmalige Bestimmtheit des Seins der Welt ausdrücklich unter diesen teleologischen Gesichtspunkt in sein Bewußtsein reflektirt, und dem entsprechend seine Entschließungen faßt in Betreff seiner zur Erreichung des Weltzwecks auf die Welt auszuübenden Wirksamkeit ist seine Allwissenheit speciell seine Allweisheit†). In seiner Allwissenheit als solcher verhält sich Gott zur Welt receptiv, in seiner Allweisheit spontan. Dem Gesagten zufolge bildet die göttliche Allweisheit††) den vermittelnden Uebergang von der

*) Ueber die göttliche Allwissenheit vgl. namentlich Weisse, Philos. Dogmatik, I., S. 601—610, und Dorner in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 601—605.

**) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 411f. Bruch, a. a. O., S. 189f. Aber auch Schweizer, Glbslehre., I., S. 283f.

***) Was sich von der menschlichen Vielwissenheit nicht so ohne Weiteres sagen läßt

†) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 706f.

††) Schweizer, a. a. O., S. 284: „Hingegen muß die Analogie menschlicher Weisheit, das Unterscheiden des Zwecks und der Mittel, des Plans und

Allwissenheit *als solcher* zu der transeunten und relativen Eigenschaft, welche der göttlichen Persönlichkeit *andererseits* als Willensthätigkeit zukommt. Als die göttliche Willensthätigkeit ist nämlich die göttliche Persönlichkeit in dem in Rede stehenden Verhältnisse zu denken als die jedesmal gegebene Welt schlechthin als Objekt ihres schlechthin wirksamen Wollens habend, und so ist sie die göttliche *Allmacht*. Die göttliche Allmacht drückt die *absolute Wirksamkeit* der Willensthätigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur vorhandenen Welt aus, — daß das bestimmte Sein der Welt in jedem ihrer Raum- und Zeitpunkte schlechthin Objekt der göttlichen Willensthätigkeit, schlechthin für dieselbe gegeben und mithin schlechthin in der Macht und Gewalt Gottes ist, — daß also die Thätigkeit Gottes *Weltthätigkeit* ist, — daß Gott eine absolute Wirksamkeit auf die Welt ausübt, durch die er sie in jedem Momente, nach Maßgabe ihres jedesmaligen Zustandes, seinem Zweck mit ihr schlechthin gemäß bestimmt*). *Zweitens* kommt sodann auch der göttlichen Natur eine transeunte und relative Eigenschaft zu. Auch sie muß nämlich in ihrem Verhältniß zur schon vorhandenen Welt *als schlechthin wirksam* gedacht werden, — der absolute Naturorganismus Gottes als in absoluter Wirksamkeit auf die Welt begriffen, und diese als in allen ihren Punkten und Momenten Objekt der auf sie gerichteten schlechthinigen Wirksamkeit jenes. Dieß ist aber der Begriff der göttlichen *Allgegenwart* (nämlich bestimmt als omnipraesentia

---

der Ausführung von Gott fern gehalten werden, zumal jedes Auseinanderfallen beider Glieder schon in unsrer menschlichen Weisheit eine Unvollkommenheit andeutet, und der wahrhaft weise Mensch doch erst derjenige ist, welchem Zweck und Mittel Eins werden, so daß jedes sittliche Mittel der nähere Zweck ist und jeder Zweck das entferntere Mittel. Ein inneres Auseinanderfallen von Zweck und Mittel wäre gerade nur eine Ausartung des Sittlichen, sei es, daß der Zweck die an sich nicht sittlichen Mittel, sei es, daß die Mittel den nicht sittlichen Zweck heiligen sollten."

*) Al. *Schweizer*, Glbsl., I., S. 287: „Die Allmacht als schlechthin setzend, was sie setzt, — denn dieses, nicht aber das plötzliche Setzen ist ihr wesentlich, — kann nicht in gleicher Weise wie Natürliches so auch Sittliches setzen; sie garantirt im Sittlichen nur, daß Gott unfehlbar erreicht was er will, daß er die sittliche Weltordnung schlechthin durchführt, und nichts von außen her ihn darin hemmen, beschränken, oder auch nur bestimmen kann. (Die Selbstbeschränkung Gottes wäre nur die der Allmacht.)"

operativa*), die demnach in einer specifischen Relation zu der immanenten göttlichen Eigenschaft der Lebendigkeit (§. 38,) steht. Da die Wirksamkeit der göttlichen Natur dem Begriff Gottes zufolge immer eine Wirksamkeit derselben als Organ der göttlichen Persönlichkeit, eine Wirksamkeit dieser mittelst jener ist: so ist die göttliche Allgegenwart in concreto nichts anderes als eben die göttliche Allwissenheit und Allmacht, und besteht als solche nur in abstracto. Alle drei aber, die Allwissenheit (einschließlich der Allweisheit,) die Allmacht und die Allgegenwart, sind letztlich Wirkungsweisen der göttlichen Güte, die sich in concreto eben in ihnen an der Welt erweist, und eben dadurch, daß sie mit der Welt schlechthin mitweiß (einschließlich mitfühlt) und mitwill und thut (ihr schlechthin beisteht) und ihr schlechthin gegenwärtig und nahe ist, sie Gott gleichbestimmt und ihr Gott mittheilt.

Anm. 1. Deutlicher wird der Begriff der Unendlichkeit Gottes, wenn er sich näher zu den beiden Begriffen der Unermeßlichkeit und der Unveränderlichkeit bestimmt. (S. unten §. 64.) In concreto besteht nämlich die Unendlichkeit Gottes in seiner Nichträumlichkeit und Nichtzeitlichkeit. Die Unendlichkeit, von Gott prädicirt, sagt eben dieses aus, daß sein Sein durch das (von ihm selbst verursachte) Dasein eines Endlichen und sein Verhältniß zu demselben nicht das „schlechte Unendliche" werde, daß es durch seine Relation zu dem Endlichen nicht mit diesem unter dieselbe Kategorie, die der Quantität, gerathe. Gott ist unendlich, heißt: sein Sein fällt gar nicht unter die Kategorie der Quantität. Wer, wie Gott, schlechthin außer Raum und Zeit ist, dem kann dadurch keine Grenze entstehen, daß Anderes einen bestimmten Theil des Raumes und der Zeit einnimmt, und da sein Sein gar nicht unter die Kategorie der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit fällt und von Raum und Zeit völlig unabhängig ist, so tritt er auch, wenn er in anderes räumlich und zeitlich bestimmtes Sein und folglich in Raum und Zeit selbst eingeht, nicht räumlich und zeitlich in sie ein, und wird in ihnen nicht selbst räumlich und zeitlich. Die endliche, die räumlich-zeitliche Form bleibt gar nicht an ihm hangen, wenn er in die endliche, räumlich-zeitliche Welt eingeht.

*) Die Allgegenwart Gottes ist nicht seine Allenthalbenheit. Vgl. Alex. Schweizer, Chr. Glaubenslehre, I., S. 226—228.

Der Begriff des Unendlichen ist keineswegs etwa gleichgehaltig mit dem Begriff Gottes, wie die Gedankenlosigkeit wohl annimmt, die den Gedanken Gottes gar nicht überschwänglicher ausdrücken zu können sich einbildet, als wenn sie von dem „Unendlichen" schwatzt. Für Gott (selbst für das bloße Absolute) gibt es gar keine schlechtere, geringhaltigere Bezeichnung als die: der Unendliche. Denn endlich und unendlich sind Bestimmungen, die sich nur auf das räumliche und zeitliche Verhältniß beziehen. Unvorstellbar ist das Unendliche freilich für uns, seinem Begriffe zufolge, schlechthin, und mithin auch Gott vermöge seiner Unendlichkeit*); aber dadurch geschieht unserer Erkenntniß Gottes durchaus kein wesentlicher Eintrag. Was man oft hört, daß die Unendlichkeit (dieses rein negative Prädikat) Gottes einen adäquaten Begriff — nicht etwa bloß: eine Vorstellung — von ihm unmöglich mache: das gehört auch zu dem vielfachen Aberglauben, der in unserer heutigen Wissenschaft mit dem Gedanken des Unendlichen — oft auch mit dem bloßen Wort, — getrieben zu werden pflegt. Ist es denn dem Mathematiker nicht völlig gleichgültig für den Begriff von der Linie, ob dieselbe als eine in ihrer Länge begrenzte oder als eine endlos sich verlängernde gedacht wird? Was verlieren wir denn damit an unserer Erkenntniß von Gott, daß er nach seiner Unendlichkeit uns unvorstellbar bleibt? Es kommt ja hier wesentlich doch nur auf die Erkenntniß der Qualität des zu Erkennenden an; seine Quantität, da sie ja lediglich negativ gedacht werden soll, ist von ganz untergeordneter Bedeutung.

Anm. 2. In die Begriffe der göttlichen Allwissenheit und Allmacht darf schlechterdings nichts Weiteres und Mehreres hineingelegt werden als das im §. ausdrücklich Abgeleitete.

§. 54. Als auf die bereits vorhandene, aber als noch nicht vollendet vorhandene Welt gerichtet, ist die sich fortsetzende schöpferische Wirksamkeit Gottes seine Weltregierung. Sie vollzieht sich — sofern nämlich noch von jeder Rücksicht auf die moralische Zuständlichkeit der Welt abstrahirt wird, — vermöge der göttlichen Eigenschaften der Güte, der Allwissenheit (mit Einschluß der Allweisheit), der Allmacht und der Allgegenwart, und in ihrem Begriff liegt nicht mehr als was in den Begriffen dieser Eigenschaften (wie sie oben

*) Annäherungsweise ist das alte Wort immer noch das Treffendste: Deus est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam.

§. 53 bestimmt werden,) schon ausdrücklich gesetzt ist. Ihr Begri
stellt sich folgendermaßen. Nachdem eine Welt vorhanden ist, ist ih
Fortbestehen ein Fortbestehen derselben *als einer in beständige Entwickelung in sich selbst und aus sich selbst herau begriffenen.* Dem Begriff ihres Verhältnisses zu Gott gemä
muß nun aber diese ihre Entwickelung gedacht werden als in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott stehend und unter der sie in Beziehung auf die Erreichung seines Zwecks mit der Welt, im Ganzen und Einzelnen, mittelst ihrer schlechthin bestimmenden Wirksamkeit Gottes erfolgend, — sowohl, was die Wirksamkeit der in ihr im Spiel begriffenen zahllosen kreatürlichen Kräfte und Thätigkeiten, als auch was das Zusammenwirken dieser und somit ihre teleologischen Beziehungen unter einander angeht. Eben diese die Entwickelung der Welt in und aus sich selbst heraus aus dem Gesichtspunkt der Realisirung des *Weltzwecks* mittelst ihrer bestimmende Wirksamkeit Gottes ist seine Weltregierung. Diese ist sonach nur eine besondere Form seiner *schöpferischen* Wirksamkeit und eben die Bethätigung seiner Güte durch seine Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart. Als die *teleologische* Leitung der Weltentwickelung hat die göttliche Weltregierung zu ihrer nothwendigen Voraussetzung einen *Weltplan,* den Gott vermöge seines ewigen die Welt Denkens entwirft, also indem er einerseits sie als das, *was* sie *definitiv* sein soll, und andererseits den Weg, auf dem sie, der inneren Nothwendigkeit der Sache zufolge, vermöge ihrer Entwickelung dieß z
werden (dieses Ziel zu erreichen) hat, denkt, — und zwar, — da dab
die Welt als die erst hervorzubringende angenommen wird, du
ein rein aprioristisches, d. h. ein *spekulatives* Denken. De
göttliche Weltbau (die göttliche πρόθεσις) ist nichts anderes als d
von Gott vermöge absoluter Spekulation *genetisch konstruirt*
Weltidee. Er ist nichts mehr und nichts weniger als Gottes ewig
spekulativer Gedanke oder Begriff von der Entwickelung der du
seine Hervorbringung auf Grund der primitiven schöpferischen Setzu
(der *reinen* Materie) in ihrer schlechthin elementaren Urgestalt (a
Chaos) vorhandenen Welt zu ihrem Ziele hin in ihrem vollständige
Verlauf über alle wesentlich in ihr enthaltenen Stadien und Stationen hinweg, — folglich der schlechthin durch alle seine Moment

indurch (im Gedanken) ausgeführte Begriff der Weltentwickelung. ben als solcher ist er aber die göttliche (ewige) Anschauung nicht wa von der konkreten Wirklichkeit der Entwickelung der Welt in r Fülle ihres Details, sondern nur von der Idee oder der wesentchen Wahrheit derselben oder von ihrer Substanz, also eine völlig bstrakte, in unbenannten Zahlen ausgedrückte Formel, elche ihre konkrete Ausführung nun eben durch die göttliche Weltgierung erhält*). Das Material aber, die Elemente, worin und oraus Gott diesen seinen Weltplan in konkreter Weise zur Ausihrung bringt, stellt ihm die Kreatur in ihrer Entwickelung aus ch selbst heraus aus ihren eigenen Mitteln. Dieses Material verrbeitet er durch seine Weltregierung eben für die Ausführung seines Beltplanes, also für die Verwirklichung des Zwecks, den er in seinem schaffen selbst der Welt gesetzt hat. Seine Weltregierung ist eben seine hlechthin allwissend-allweise und allmächtige Wirksamkeit, vermöge weler er in der Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus das Spiel r relativ selbständigen kreatürlichen Potenzen, insbesondere der ersönlichen, so leitet, daß eben mittelst desselben sein ewiger Beltplan sich vollzieht, oder seine ewige Weltidee sich in stätiger Annäheung schlechthin unfehlbar realisirt. Da der göttliche Weltplan angegeenermaßen auf immanenter Denknothwendigkeit beruht, so ist er hlechthin unabänderlich, und es wird somit durch ihn der Verlauf der Beltentwicklung durch Gott vorherbestimmt. Allein diese Vorherestimmung befaßt auch durchaus nicht mehr als was im Begriff nes Weltplans, dieser ganz abstrakten Formel, liegt. Es steht durch en ewigen Weltplan Gottes das Ziel der Weltentwickelung unverückbar fest, und ebenso die organische Reihe der an sich (d. h. em Begriff der Welt zufolge) nothwendigen Stufen und Knoten er Entwickelung, über welche hinweg sie zu diesem Ziele hingeführt erden kann. Mehr ist aber auch nicht vorherbestimmt**). Namentlich

*) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 641 f. Zeller, Theoll. Jahrbb., I, (1847) 2, S. 199, findet das göttliche Vorherwissen von der Welt, so gedacht, höchst kümmerlich. Der Ausdruck „abstrakt" dürfte wohl die Fülle am enigsten ausschließen.

**) Vgl. Martensen, Dogmat., S. 191 f. 247—249. Hier steht auch (S. 92) das schöne Wort: „Nicht bloß der Mensch hat eine Geschichte, sondern auch

ist der eigenen Selbstbestimmung der persönlichen Geschöpfe durch den göttlichen Weltplan nicht vorgegriffen. Denn soweit die Realisirung des Weltzwecks durch die Wirksamkeit der persönlichen Kreatur aus eigener Selbstbestimmung, m. a. W. durch den moralischen Proceß vermittelt und mithin auch von Gott selbst in seinem Weltplane ausdrücklich als so vermittelt gedacht und geordnet ist (s. unten), — soweit ist sie dem freien Spiel der persönlichen Weltwesen anheimgegeben. Hier findet die kreatürliche Selbstbestimmung (Freiheit) allen nöthigen Spielraum um sich zu bethätigen, und dennoch ist die Realisirung des göttlichen Weltplanes, und zwar gerade mittelst ihrer selbst, unfehlbar gesichert*). Was sie sichert, ist eben die göttliche Weltregierung, die absolute Wirksamkeit der allweisen Allwissenheit und der Allmacht Gottes auf die Welt. Wie willkürlich sich auch das Spiel der sich selbstbestimmenden kreatürlichen Ursachen in der Welt bewege, dennoch durchbringt Gott (dem dabei nichts unerwartet und überraschend sich ereignen kann,**)) in jedem Augenblick mit seinem alles zusammenschauenden Wissen ihr Gewimmel, das für ihn nicht zu verworren ist, auf allen Punkten, faßt sein Verhältniß zu seinem Weltzweck und zum Plane seiner Weltregierung in jedem Momente mit dem untrüglich sicheren Blicke seiner Weisheit auf, und hat es in jedem Moment in allen seinen Punkten in der unbeschränkten Gewalt seiner Allmacht, so daß er

---

die ewige Liebe selbst hat eine Geschichte.“ J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 641: „Wann würde der Begriff göttlicher Weltregierung den Gedanken der Freiheit im endlichen Geiste völlig aufheben? Nur dann, wenn die Vorstellung absoluter Prädetermination nothwendig wäre, wenn der göttliche Weltplan bis in das Kleinste und Einzelste vorausbestimmt wäre, die Weltregierung ihn nur abzuwickeln hätte, und das Geschöpf, auch der endliche Geist, nur das fertige Produkt göttlicher Allmacht wäre. Ist dem aber nun so?“ u. s. w.

*) Vgl. die schönen Betrachtungen Ehrenfeuchters, Prakt. Theol., I, S. 288—291. Es ist eine treffende Bemerkung von Ulrici, Gott und die Natur, S. 746 f.: „Das menschliche Thun und Wirken steht gerade darin hinter der göttlichen Schöpferkraft am weitesten zurück, daß es schlechthin nichts zu produciren vermag, dem eine wenn auch noch so geringe Selbständigkeit des Bestehens beizumessen wäre. Sonach aber ergibt sich, daß die Allmacht Gottes, weit entfernt, durch die relative Selbständigkeit der Kreatur vermindert oder aufgehoben zu werden, gerade mit dieser Selbständigkeit ihren höchsten Triumph feiert.“

**) Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 508 f. 510.

es unwiderstehlich so wenden und lenken kann, wie jene teleologische Beziehung auf seinen unabänderlichen Weltplan es jedesmal gerade fordert. Indem er den persönlichen Geschöpfen die freie Entfaltung der von ihm selbst in sie gelegten Macht der Selbstbestimmung gestattet, behält er sie nichts desto weniger in der Hand seiner allsehenden Allmacht, der sie mit aller ihrer Freiheit nicht entrinnen können. Der letztliche Gesammterfolg, das eigentliche Resultat der Bewegung aller einzelnen Weltwesen, die persönlichen und somit sich selbst bestimmenden miteingerechnet, ist jedesmal genau der von ihm gewollte und vorausbestimmte und sein Werk. Denn wie sehr auch die einzelnen Erfolge jeder für sich Wirkungen der kreatürlichen Selbstbestimmung sind, ihr Totalergebniß ist die Wirkung ihrer Verknüpfung und Verkettung unter einander, und diese, die wir der Zufall zu nennen pflegen*), ist allein Gottes Werk, das Werk seiner Weltregierung**).

Anm. Das Verhältniß Gottes zur bereits vorhandenen Welt pflegt durch die beiden Begriffe der göttlichen Welterhaltung (mit Einschluß der s. g. Mitwirkung) und der göttlichen Weltregierung ausgedrückt zu werden, welche man, entweder unter den allgemeineren Begriff der Vorsehung zusammengefaßt oder auch einzeln für sich, der göttlichen Weltschöpfung koordinirt. Von ihnen muß der Begriff der göttlichen Welterhaltung in dem Sinne, wie er gemeinhin verstanden wird, unserer vollsten Ueberzeugung nach***) aufgegeben werden†). Schon das Verhältniß der Welterhaltung zur

*) Vgl. Novalis Schriften, III., S. 242. Martensen, Dogmat., S. 251 f. Schelling, Einl. in die Philos. der Mythol. (S. W., II., 1,), S. 538. Mehring, Rlsphilos. S. 295—298.

**) Schenkel, Dogmatik, II., 1, S. 251 f.: „Wozu auch der Mensch in der Region seiner subjektiven Innerlichkeit, aus dem Mittelpunkte seines eigenen Geistes heraus, denkend und wollend in seinem Verhältnisse zu Gott und zur Welt sich selbst bestimme: das Ergebniß dieser seiner freien persönlichen Selbstbestimmung bleibt schlechthin in Gottes Hand, der allein Alles weiß, Alles ordnet und mit absoluter Meisterschaft die vielartigen, für das menschliche Auge unübersehbaren Fäden individueller Gedanken und Handlungen zu dem großen welt- und heilsgeschichtlichen Gewebe verknüpft, in welchem lediglich dem Guten unvergängliche Dauer und ewige Geltung gesichert ist."

***) Der Versuch Müllers (Sünde, 3. A., I., S. 315—318,), diese Lehre zu retten, hat mich nur bestärkt in dieser Ueberzeugung.

†) Den Zusammenhang, in den Jul. Müller, (Sünde, 3. A., I., S. 316, Anm.) meine Verwerfung des Begriffs der göttlichen Welterhaltung im

Schöpfung und zur Weltregierung bringt unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich. Denn mit der Schöpfung fällt sie, sobald man diese, wie es unumgänglich ist (§. 52), als eine anfangslose faßt, gar nicht mehr auseinander, da sie ja eben auf der ausdrücklichen Unterscheidung zwischen dem Anfange der Kreatur und ihrer Fortdauer beruht. Man müßte denn die Welterhaltung, wie sie aber doch nicht gemeint wird, im engsten Sinne verstehen, so daß man sie von der Erhaltung der Kreatur überhaupt unterschiede, denn die Welt in diesem strengen Sinne d. W. hat ja allerdings einen Anfang. (S. ebendas.) Die Hauptsache ist indeß, daß sie sich auch mit der Weltregierung nicht auseinander halten läßt. Denn ein bloßes (unverändertes) Fortbestehen der Welt gibt es nicht, sondern sie besteht fort nur indem sie sich fortentwickelt; dieses ihr sich Entwickeln ist aber wesentlich zugleich ein durch Gott fort Entwickeltwerden, d. h. ein von Gott Regiertwerden. In concreto ist folglich die Erhaltung die Regierung*). Sodann setzt die gewöhnliche Lehre von der Erhaltung, zumal in Verbindung mit der Lehre von der Mitwirkung**), die doch in der That in ihr wesentlich mit einbegriffen ist, zwischen Gott und der Welt ein Verhältniß, bei welchem die letztere für sich gar nichts ist, sondern lediglich als ein verschwindendes Moment des absoluten Seins Gottes angesehen werden kann, womit dann natürlich auch ihr Verhältniß zu Gott ein in sich selbst völlig nichtiges, jeder Realität baares, kurz ein ganz eigentlich doketisch gedachtes wird***).

---

herkömmlichen Sinne mit meiner übrigen Lehre bringt, muß ich ablehnen. Die Beiziehung desjenigen meiner Sätze, durch den er jene Verwerfung motivirt, beruht auf einem Mißverständniß desselben.

*) Auch Romang (Ueber Willensfreiheit und Determinismus, S. 241 f) leugnet den Unterschied zwischen der Welterhaltung und der Weltregierung; ihm geht aber diese in jener auf, nicht umgekehrt. Er folgt darin bekanntlich Schleiermachern.

**) Die Schwierigkeiten dieser Lehre finden sich sehr umsichtig erörtert bei Müller, Sünde, 3. A., I., S. 310—318.

***) Vgl. Baur, die christl. Lehre v. der Dreieinigkeit, III., S. 349—352. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 544 f. Dieser letztere macht u. A. folgende treffende Bemerkung: „Bemerkenswerth bleibt hierbei, daß damit das Geschöpf im Einzelnen, wie das endliche Universum im Ganzen, in völliger Uebereinstimmung mit dem Principe des Pantheismus, als substanzlos gedacht werden. Nach beiden Ansichten ist das einzig Substantielle Gott. Ob nämlich, wie nach diesem Theismus, das Endliche substanzlose Modifikation des göttlichen Willens, oder nach dem Pantheismus, des göttlichen Wesens sei, macht in Bezug auf die Substanzlosigkeit des Endlichen und die weiter daraus hervor-

Es hat bei dieser Vorstellungsweise gar keine reelle Bedeutung, daß Gott in der Schöpfung wirklich eine Welt hervorgebracht hat. Am offensten tritt dieß in der Vorstellung von der Erhaltung als einer creatio continua hervor, die, consequent gefaßt, die Realität des kreatürlichen Seins ganz aufhebt. Die ihr, wenn auch nur unklar, zum Grunde liegende Voraussetzung ist, daß das Setzen des kreatürlichen Seins unmittelbar zugleich ein es wieder Aufheben, daß es das Setzen eines bloßen Phantoms, eines in sich selbst schlechthin Nichtigen ist. Bei dieser Betrachtungsweise hängt kein einzelner Moment der Existenz der Welt noch wirklich zusammen mit den früheren und den späteren, und in jedem Moment wird die Welt mit ihren jedesmaligen Bestimmtheiten neu hervorgebracht durch Gott. Damit ist dann auch die Realität des Kausalnexus unter den geschöpflichen Dingen selbst so gut wie vernichtet, weßhalb besonders die Naturwissenschaft aus allen Kräften gegen eine solche Ansicht Einspruch einlegen muß*). Wobei übrigens nicht verkannt werden soll, daß bei der Formel von der Welterhaltung als einer creatio continua das richtige Bewußtsein im Hintergrunde liegt, daß auch die schon gesetzte Welt bis zu ihrer Vollendung fortwährend Objekt einer göttlichen Wirksamkeit ist, die wesentlich selbst eine *schaffende* ist. Nur ist diese allerdings stätig fortgehende schöpferische Wirksamkeit Gottes nach der besonderen Seite, nach der sie sich auf die Welt als schon vorhandene bezieht, nicht Erhaltung, sondern Regierung. Das religiöse Interesse an und für sich kann uns in keiner Weise veranlassen, das Sein der bereits geschaffen Kreatur in ihrem Verhältniß zu Gott auf eine solche Nullität zu reduciren **). Es fordert allerdings gebieterisch die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott auch in ihrem Fortbestehen. Aber damit verträgt sich sehr füglich ein wirkliches Fürsichsein, eine relative Selbständigkeit der Welt; es kommt dabei nur darauf an, daß Gott diese so für sich seiende Welt *in allen ihren Punkten und Momenten schlechthin in seiner Macht habe*: was ja durch seine allweise Allwissenheit und seine

---

gehenden Konsequenzen keinen wesentlichen Unterschied. Nur in der anderen Rücksicht ist ersterer Ansicht der Vorzug zuzugestehen, daß in dem Begriffe des „Willens" das geistige, intelligente Princip in Gott entschiedener zu seinem Rechte gekommen ist, als im bloßen Substantialitätsbegriff des Pantheismus." Vgl. auch *Chalybäus*, Philos. und Christenth. (Kiel 1853), S. 60 f.

*) Vgl. *Erdmann*, Natur oder Schöpfung?, S. 117 f.

**) Vgl. übrigens *Müller*, Sünde, 3. A., I., S. 315 f.

Allmacht ohne weiteres unbedingt gewährleistet ist. Von unserem Schöpfungsbegriff aus kommen wir überhaupt gar nicht auf die Vorstellung von einer Welterhaltung im gangbaren Sinne. Die Kreatur, die Welt ist uns ein wirklich gesetztes Sein, sie hat uns ein wirkliches Dasein. Ihre Vergänglichkeit behaupten allerdings auch wir, aber nur als eine relative. Nämlich als materielle, noch nicht geistige, ist die Welt ein relativ in sich selbst nichtiges und deßhalb vergängliches Sein. Nicht etwa an sich und als solche, namentlich nicht etwa schon deßhalb, weil sie wesentlich endliches Sein ist, ist die Kreatur in sich selbst vergänglich; wohl aber ist sie es auf dem Punkte ihrer Entwickelung, auf welchem wir sie jetzt allein empirisch kennen, d. h. als noch materielle, eben damit aber auch noch nicht vollendete. In ihrer Vollendung, d. i. wenn sie wirklich Geist geworden, ist sie ihrer niemals aufzuhebenden Endlichkeit ungeachtet unvergänglich und „hat das Leben in ihr selber." Sobald sie wirklich Geist geworden, ist es ja eben hiermit unmittelbar zugleich zu einem reellen Sein Gottes selbst in ihr gekommen; dann aber kann doch augenscheinlich an eine Erhaltungsbedürftigkeit derselben nicht mehr gedacht werden. Indeß auch als noch materielle ist die Kreatur doch nur eine relativ in sich selbst nichtige und vergängliche. An jedem einzelnen materiellen Weltwesen erweist sich allerdings schon dem flüchtigsten Blicke seine Nichtigkeit; denn das Fortbestehen der materiellen Welt ist ein steter Wechsel von Entstehen und Vergehen der einzelnen Weltwesen. Allein dies Entstehen und Vergehen der einzelnen materiellen Weltwesen ist selbst der Lebensproceß der materiellen Welt selbst, des Ganzen. Das materielle Weltganze erhält sich selbst in diesem kontiunirlichen Entstehen und Wiedervergehen seiner einzelnen Theile aus sich selbst heraus, und zwar gerade mittelst desselben. Alles Einzelne in ihm wird durch das Ganze erhalten und das Ganze in allem Einzelnen, wie in jedem Organismus. Die materielle Welt ist ja durch die Schöpfung selbst wesentlich als Natur gesetzt, d. h. als kontinuirlich aus sich selbst heraus geborenwerdendes Sein, und zwar als Naturorganismus, als organische und in ihrer Organisation in sich selbst lebendige Totalität materiell=kreatürlichen Seins. Sie ist „ein sich selbst tragender dynamisch=mechanischer Weltorganismus*)". So bedarf sie

*) Vgl. die vortrefflichen Bemerkungen von Chalybäus, Philos. und Christenthum, S. 60. Die im Text ausgesprochene Vorstellung ist doch in der

denn zu ihrem Fortbestehen der erhaltenden göttlichen Kausalität nicht. Freilich ist sie auch als Ganzes in sich selbst nur relativ unvergänglich, und bewegt sich nur ihre bestimmt gemessene Zeit aus sich selbst fort; aber der ihr in dieser Beziehung eignenden Vergänglichkeit steuert keine erhaltende Wirksamkeit Gottes. Die materielle Welt vernichtet sich nämlich allerdings durch ihren eignen Lebensproceß mit Nothwendigkeit, indem sie an sich selbst die Materialität letztlich schlechthin aufhebt, und sich selbst zur geistigen Welt potenzirt, die dann ihrem Begriffe zufolge in sich selbst schlechthin unvergänglich ist und nicht mehr erhalten zu werden braucht, — vermöge des innerhalb ihres Schoozes statthabenden moralischen Prozesses (s. unten). Diese ihre Selbstvernichtung ist es ja aber gerade, worauf die Abzweckung Gottes mit ihr ausdrücklich abzielt. Dieß ist also eine Vergänglichkeit, gegen welche das materielle Weltganze des göttlichen Schutzes nicht bedarf. Hielte es aber nicht so lange in sich selbst wieder, bis es jene ihm von Gott als Aufgabe gesetzte Selbstvernichtung (natürlich unter der durchgreifenden Direktion der göttlichen Weltregierung) wirklich an sich vollzogen, so wäre es ein fehlerhaft gerathenes Werk, wie es aus Gottes Hand nicht hervorgegangen sein kann. Wenn nun so, die Welt als Ganzes genommen, für eine sie erhaltende Wirksamkeit Gottes kein Ort vorhanden ist: so hat doch Gott keineswegs etwa die einmal geschaffene Welt verlassen und sich müßig von ihr zurückgezogen. Er ist vielmehr schlechthin bei ihr geblieben mit seiner wirksamen Kausalität, aber mit dieser nicht als erhaltender, sondern als regierender. Deßhalb nämlich, weil das Fortbestehen der Welt nicht ein ruhendes, unverändert sich gleich bleibendes Fortbestehen ist, sondern ein Fortbestehen in steter Bewegung, stets fortschreitende Entwickelung aus sich selbst heraus. Diese Entwickelung der Welt ist in concreto ihr Fortbestehen, und ihre Leitung ist das Objekt der bei der geschaffenen Welt bleibenden fortschaffenden Wirksamkeit Gottes. Indem die Welt sich schlechthin unter seiner bestimmenden Einwirkung entwickelt, so daß er ihre Entwickelung schlechthin in seiner Macht hat, ist ihre absolute Abhängigkeit von ihm auch in ihrem Fortbestehen gegeben. Durch diese Erörterungen soll jedoch keineswegs der Gedanke der Welterhaltung überhaupt beseitigt werden, sondern sie sind nur

Thät auch die Meinung von Mehring, Rlsphil., S. 260—265, ungeachtet er die Vorstellung der Welterhaltung aufrecht erhalten zu wollen scheint.

gegen einen bestimmten Begriff derselben gerichtet, gegen den kirchlich traditionellen. Denn durch alle wissenschaftlichen Gründe, welche gegen diesen geltend zu machen sind, wird sich das fromme Bewußtsein, auch wenn es deren Triftigkeit klar einsieht, doch nicht irre machen lassen in seiner Ueberzeugung von einer göttlichen Welterhaltung. Es wird gern einräumen, daß die ihm geläufige Vorstellung unhaltbar sei; aber über der Sache, die durch sie ausgedrückt werden will, wird es unerbittlich festhalten, und von der Wissenschaft, die an jener ihre Kritik vollzieht, wird es fordern, daß sie für einen anderen befriedigenden Begriff von dieser Sorge trage. Dieser ergibt sich denn auch leicht genug, sobald man nur den eigentlichen Thatbestand des frommen Bewußtseins in dieser Beziehung genau aufnimmt. Der Fromme findet sich unabweislich gedrungen, den Fortbestand seines eigenen Daseins direkt auf die göttliche Kausalität zurückzuführen; es ist ihm schlechthin gewiß, daß er sein irdisches Leben in jedem Momente nur durch Gott besitzt und es stets neu aus Gottes Hand empfängt. Ebenso gewiß ist es ihm aber dabei freilich auch, daß dies nicht von seinem Dasein überhaupt gilt, sondern nur von diesem seinem materiellen oder sinnlichen Dasein (das psychische als solches ausdrücklich mit eingeschlossen,), und daß sein Dasein überhaupt, sofern es nicht vermöge seiner eigenen Qualität in sich vergeht, also auch sofern es „unsterblich" ist, zu vernichten, auch in Gottes Macht nicht stehn würde. Damit ist dann der eigentliche und eigenthümliche religiöse Gehalt der Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung bereits hervorgezogen. Zunächst bezieht sie sich ausschließend auf das Sein der einzelnen Weltwesen, durchaus nicht auch auf das des Weltganzen. Sodann aber unter den einzelnen Weltwesen wieder nur auf die noch materiellen, und auf ihr Sein nur insofern als es ein noch materielles, noch nicht wirklich geistiges ist. Das Fortbestehen des Seins aller einzelnen Weltwesen, ohne alle Ausnahmen, sofern und soweit es ein materielles ist, liegt in jedem Augenblicke der Welt lediglich in Gottes freier Bestimmung. In jedem Momente kann er es wieder auflösen*), es wieder desorganisiren und in seine Elemente zersetzen und so in den allgemeinen Organismus des Weltganzen zurückkehren lassen. Sein Fortbestehen ist allerdings innerhalb bestimmter, genau bemessener Grenzen durch die Naturgesetze und ihre Wirksamkeit gesichert; aber

*) Vgl. Chalybäus, Fundamentalphilosophie (Kiel 1861), S. 150f.

die Wirksamkeit dieser Naturgesetze wird von Gott beherrscht, sie stehn in seiner Macht und sind so elastisch, daß er in jedem Augenblick eben mittelst ihrer das Dasein jedes einzelnen Weltwesens, sofern es ein nur materielles ist, unfehlbar aufheben kann. Diese Möglichkeit besteht dann aber auch noch von der anderen Seite her, daß kein einziges von allen diesen materiellen Weltwesen eine für den göttlichen Weltzweck unentbehrliche Potenz ist. Da so jedes einzelne noch materielle Weltwesen unbedingt in Gottes Macht steht, der in jedem Momente sein Sein, soweit es ein nur materielles ist, aufzuheben unbedingt vermag: so steht jedes derselben auch in Ansehung der Fortdauer seines materiellen Seins in unbedingter Abhängigkeit von Gott, und seine Fortexistenz als materielles Sein ist auf unbedingte Weise durch Gott kausirt. Daß es wirklich fortbesteht als materielles Sein, davon liegt in jedem Momente die Kausalität darin, daß Gott sein materielles Sein nicht, wie er unbedingt könnte, negirt, sondern affirmirt. Wenn wir uns nun dabei überdieß im Gefühl unserer Sündigkeit und Verschuldung sagen müssen, wie unwürdig wir uns des Geschenks dieses unsers jetzigen Lebens gemacht, und wie guten Grund Gott mithin hätte, uns dasselbe sofort wieder zu entziehen: so empfinden wir dann vollends auf das Lebhafteste die gnadenvolle Gesinnung Gottes gegen uns, die er dadurch bethätigt, daß er uns das materielle Leben noch nicht abschneidet. Nur das eben Angegebene ist es, dessen Anerkennung das fromme Bewußtsein schlechterdings verlangt, das eben deßhalb die göttliche Welterhaltung in die engste Verknüpfung mit der göttlichen Güte zu bringen pflegt; alles, was darüber hinausliegt, ist der Frömmigkeit an und für sich, auch der eigenthümlich christlichen, fremd. In diesem Sinne*) müssen auch wir eine göttliche Welterhaltung behaupten; allein so gefaßt, ist sie nur ein besonderes Moment der göttlichen Weltregierung, nicht aber eine ihr, ja sogar auch der Schöpfung, beigeordnete eigenthümliche göttliche Wirksamkeit. Daß wir dagegen den Begriff der göttlichen Weltregierung unbedingt anerkennen, haben wir bereits ausgesprochen. Nur seine Koordination mit dem Begriff der Schöpfung können wir uns nicht gefallen lassen; denn dieser letztere umfaßt uns

*) Die Arminianer hatten also gar nicht so Unrecht, wenn sie sich bekanntlich zu der Annahme hinneigten, daß die göttliche Welterhaltung kein positiver Akt sei, sondern vielmehr der lediglich negative des Nichtzerstörens. Von Neueren s. G. L. Hahn, Die Theologie des N. T., I., S. 146 f.

die gesammte emanente oder transeunte Wirksamkeit Gottes überhaupt (also auch seine erlösende sogar). Die göttliche Weltregierung ist uns nur eine besondere Seite an der schöpferischen Wirksamkeit Gottes*), aber freilich eine durchaus wesentliche. Denn ohne den Begriff der göttlichen Weltregierung ist, wie im §. ausgeführt worden, das Verhältniß der unbedingten Abhängigkeit der Welt von Gott, welches wir schlechterdings fordern müssen, durchaus noch nicht begriffen. Nämlich immer unter der Voraussetzung, daß die Kreatur wirklich ein Sein für sich hat, und mithin in ihrer Entwickelung sich wirklich selbst aus sich heraus bewegt**), und nicht etwa bloß mechanisch eine Reihe von Bewegungen ablaufen läßt, die bereits in ihrer ursprünglichen Setzung in ihr von Gott als nothwendige prädisponirt, d. i. prädeterminirt sind. Gegenüber von einer solchen lebendigen Regsamkeit der Kreatur in sich selbst tritt nun eben der Gedanke der göttlichen Weltregierung ein. Die stets wogende Bewegung der Welt in der rastlosen Entfaltung der ihr als einem lebendigen Organismus einwohnenden Kraftfülle wird durch Gott schlechthin beherrscht, d. h. teleologisch bestimmt, — sie ist kraft seiner auf sie gerichteten leitenden Wirksamkeit eine Bewegung sicher zu einem bestimmten Ziele hin, das ihr von ihm unverrückbar fest vorgesteckt ist, — sie ist eine Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus, die sich kraft jener sie beherrschenden göttlichen Wirksamkeit dem in der Idee ihres von Gott ihr gesetzten Zwecks liegenden Ziele stätig annähert. Ohne Gottes die Bewegung der Welt in ihrer eigenen Entwickelung schlechthin bestimmende Wirksamkeit würde die Welt dem ihr von ihm geordneten Ziele nicht stätig (wenn auch auf scheinbaren Umwegen) entgegengehen, und dasselbe nie erreichen. Dieß ist der Gedanke der göttlichen Weltregierung. Eine Schwierigkeit erhebt sich bei ihr nur, sofern sie sich doch auch auf die Handlungen der persönlichen Weltwesen — innerhalb unserer irdischen Welt

---

*) Vgl. (Bartels) Der Mensch nach Geist, Seele und Leib dargestellt (Düsselthal 1844.), S. 23.

**) Dorner, Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes — Jahrbb. für deutsche Theol., III., S. 594: „In dem Lebendigen setzt Gott ein sich selbst Setzendes, eine Wirkung, die selbstwirkend, einen Akt, der aktiv wird; und weit entfernt, daß Gott dadurch seine Allmacht beschränkte, wenn er auch dem, was er nicht ist, eine Kausalität zugesteht, wird er vielmehr erst wirkende Kausalität durch diese vermeintliche Selbstbeschränkung, die in Wahrheit Bethätigung seiner Macht und Erweiterung seines Machtgebietes ist."

der menschlichen, — ja ganz vorzugsweise auf sie, als ihr Hauptobjekt, bezieht, diese aber ihrem Begriff zufolge (s. unten) aus der eigenen Selbstbestimmung jener persönlichen Geschöpfe hervorgehen. Indeß wofern wir nur streng an den §. 53 gegebenen Begriffsbestimmungen festhalten, namentlich auch an der der Allwissenheit, so haben wir in dieser Hinsicht nichts zu besorgen. Sofern nämlich die göttliche Weltregierung einen Weltplan zu ihrer Voraussetzung hat, dieser aber eine göttliche Vorherbestimmung der Weltentwickelung einschließt, scheint damit die eigene freie Selbstbestimmung der persönlichen Weltwesen unvermeidlich aufgehobben zu sein. Eine solche Vorherbestimmung hebt doch ganz augenscheinlich jedenfalls die Möglichkeit wirksamer eigener Willensbestimmungen jener Weltwesen auf; ist aber die Möglichkeit dieser hinweggefallen, so ist damit auch die psychologische Unmöglichkeit eigener Willensbestimmungen überhaupt eingetreten, wenigstens für alle diejenigen persönlichen Geschöpfe, welche um jene erstere wissen. Denn wer wird doch mit klarem Bewußtein rein um nichts und wieder nichts wollen und sich anstrengen wollen? Hier ist nun die hergebrachte Hülfe die, daß man das göttliche ewige Vorhersehen der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe als vermittelndes Glied einschiebt. Man läßt Gott seinen eigenen Weltplan auf sein untrügliches ewiges Vorherwissen*) von der Gesammtheit der zukünftigen Wirkungen und Thätigkeiten der (noch zukünftigen) Geschöpfe, namentlich auch der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen unter ihnen, bauen. Allein auf diesem Wege verwirrt man den Knoten nur noch mehr**);

*) Der Ausdruck „Vorherwissen" Gottes ist überhaupt kein glücklicher, weil ein sehr mißverständlicher und verdrehbarer. Es gibt ein Vorherwissen Gotles in keinem anderen Sinne als in dem des Vorherdenkens (des apriorischen Denkens) und beziehungsweise Vorherbestimmens.

**) Meinen hier gegen die in Rede stehende Vorstellung eingelegten Widerspruch hat Müller (Sünde, 3. A., II, S. 303–307,) zu widerlegen versucht, hauptsächlich durch die Aufführung einer Reihe von Widersprüchen, in die ich mich durch die Leugnung derselben mit mir selbst verwickeln soll, nämlich in Beziehung auf die Verschuldung der menschlichen Sünde. Diese angeblichen Widersprüche laufen aber darauf hinaus, daß es mir eben nicht gelungen ist, dem verehrten Freunde meine wirkliche Meinung von dem letzten Grunde der Sünde klar zu machen. Die Instanz, die er von den Weissagungen hernimmt, ist doch wohl kaum ernstlich gemeint. Wenn er aber (S. 306) schreibt: „wird sich Rothe im Ernst entschließen, ein stätig fortschreitendes Wachsthum der göttlichen Erkenntniß anzunehmen, bedingt durch die menschlichen Willensbestimmungen" (d. h. richtiger ausgedrückt: bedingt durch die Erfolge seiner schöpferischen Wirksamkeit)? so ent-

denn nicht nur läßt sich so die kreatürliche Freiheit nicht retten, sondern man opfert zugleich auch noch die Freiheit Gottes selbst auf,

---

gegne ich mit der freudigsten Zuversicht: Ja freilich! In dieser Beziehung verweise ich gern auf Weisses Behandlung des Begriffs der Allwissenheit Gottes, besonders aber auf die Ausführungen Dorners in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 603—605. Völlig in Uebereinstimmung mit der von mir gegebenen Behandlung unserer Frage und im Anschluß an dieselbe gibt Martensen, Dogmat., S. 247—249. 413 f., eine lichtvolle Darstellung der Sache. Nicht anders erklärt sich, so viel ich ihn verstehen kann, auch Chalybäus, System der specul. Ethik, I., S. 364 f., wiewohl er meine Meinung mißzuverstehen scheint. Vgl. auch Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 474 ff. 485 ff. Dorner, Jahrbb. f. deutsche Theol. III., S. 602, entscheidet sich nicht in der Frage, ob Gott von dem Freien ein Vorherwissen habe; doch bemerkt er: „Dagegen ist nicht zu leugnen, daß wir uns von dem göttlichen Vorherwissen des Freien als wirklich werdenden eine Vorstellung nicht machen können, sondern nur von allem künftigen Freien als möglichem." In der That liegt aber hier eine Unmöglichkeit nicht bloß, die Sache vorzustellen, sondern vor allem sie zu denken vor. Geß, Die Lehre von der Person Christi, S. 350 f., schreibt mit rühmenswerther Offenheit: „Wie es für Gott möglich ist, die Selbstentscheidungen der wahlfreien und noch nicht zum Ziele der Heiligkeit, also zur unwandelbar heiligen Selbstentschiedenheit durchgedrungenen Persönlichkeiten vorauszuwissen, das gehört allerdings zu den auf der irdischen Stufe unserer Erkenntniß unauflösbaren Räthseln. Durch die Berufung auf die schauende (nicht berechnende) Weise des göttlichen Erkennens wird die Frage nur verschleiert und nicht beantwortet, indem eben dieses das Räthselhafte ist, wie Gott vorausschauen oder ewig schauen kann, was er nicht selbst voraus geordnet hat. Daß aber Gott auch das vorausschaut, was er nicht selbst ordnet, was vielmehr durch unsere wahlfreie, zufällige, unberechenbare Selbstbestimmung so oder so bestimmt wird, steht für die schriftmäßige Theologie dennoch fest." Daß die zuletzt gedachte Vorstellungsweise wirklich die der heiligen Schrift sei, ungeachtet es nicht entscheidend sein würde, dürfte denn doch sehr disputabel sein. Die Reflexionen, durch welche Daub, System der chr. Dogmatik, II. S. 77—80. 89 f., vgl. auch S. 296—302, den Widerstreit zwischen der göttlichen Allwissenheit und der kreatürlichen Freiheit zu versöhnen glaubt, scheinen uns den Knoten nur zu zerhauen. Der von J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 641—645, versuchte Nachweis der Möglichkeit eines sicheren Vorauswissens Gottes von den freien Handlungen der Geschöpfe, unter Vermeidung des Determinismus, endlich trifft deßhalb nicht zu, weil er die in dem persönlichen Geschöpf seinem Begriff zufolge liegende Möglichkeit, kraft seiner Selbstbestimmung seine „Grundbestimmung", seine besondere moralische Art, m. E. W. seinen Charakter zu ändern, ganz außer Acht läßt. Da Fichte vielmehr keinen anderen Grund des Handelns bei der individuellen Person statuirt als „ihre (geistige) Uranlage, in der die Formel aller ihrer künftigen Handlungen liegt", (S. 645.): so erkennt er in der That die wirkliche Freiheit oder Macht der Selbstbestimmung gar nicht an in dem persönlichen Geschöpf.

und versetzt ihn in eine mit seiner Absolutheit schlechthin unverträgliche Abhängigkeit von seinen persönlichen Kreaturen. Bei einem Wesen wie das persönliche Geschöpf, insbesondere auch das menschliche, vor seiner moralischen Vollendung hebt das göttliche Vorhersehen seiner Handlungen seine Freiheit, diesen Begriff in seinem vollen Ernst (d. h. als Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Weisen der Selbstbestimmung) genommen, nothwendig auf*). In diesen persönlichen Wesen ist ja die Freiheit noch nicht schlechthin identisch geworden mit der Nothwendigkeit (was sie an sich freilich sein kann und in ihrer Vollendung oder als wahre Freiheit in der That ist**)), m. a. W. ist ihr Charakter noch nicht zu abschließender Vollendung gediehen, und es ist ihrer Freiheit deßhalb unausbleiblich noch irgend ein Maß von Willkür beigemischt. Ein angeblich freier Willensakt eines solchen Wesens, der sich mit unbedingter — denn um eine solche handelt es sich hier überall, — Gewißheit voraussehen läßt, — wenn auch immerhin Gott der Voraussehende ist, — der ist eben hiermit ein unfrei nothwendiger (im Gegensatz gegen jene freie Nothwendigkeit, in welcher die Freiheit selbst sich vollendet,), kein wirklich freier. So lange meine Freiheit noch nicht über alle Willkür hinaus gereift ist, bin ich nur dann wirklich frei, wenn ich mir sagen kann: ich, wie ich eben bin, hätte in diesem bestimmten Falle, ganz als derselbige, auch anders mich entschließen und thun können — wenn gleich freilich nicht mit demselben Grade der Leichtigkeit oder resp. der Schwierigkeit — als ich gethan habe. Weiß Gott alle Handlungen der Menschen auf untrügliche Weise mit apodiktischer Gewißheit vorher, so müssen sie zumvoraus schlechthin gewiß sein; zumvoraus schlechthin gewiß aber könnten sie — da sie als theilweise willkürliche nicht schlechthin auf innerer Nothwendigkeit

*) Weisse, Philos. Dogmat., 1., S. 609: „Die Behauptung eines unbedingten Vorauswissens alles Zukünftigen, wenn sie auch mit derartigen Trümpfen auftritt, wie schon bei Augustinus (qui non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. Civ. Dei V, 9.), ist, man sage dagegen, was man wolle, nichts anderes als der klare und helle Determinismus; ein Determinismus, der die Freiheit Gottes aufhebt, wenn die Behauptung auf die zukünftigen Thaten Gottes, und die kreatürliche Freiheit aufhebt, wenn sie auf alles und jedes kreatürliche Geschehen gerichtet ist.“ Die gegentheilige Behauptung s. bei Twesten, Dogmat., II. 1, S. 114. Vgl. auch S. 54 f. 58.

**) Baader, S. W., I., S. 100.

beruhen*), — nur durch eine göttliche Vorherbestimmung sein, welche die menschliche freie Selbstbestimmung aufheben und überdieß Gott zum Urheber der Sünde machen würde. Was einmal für Gott objektiv feststeht, das kann für den jetzigen Menschen nicht mehr Sache der freien Entscheidung sein; das absolute Vorauswissen Gottes von Handlungen noch nicht vollendeter persönlicher Geschöpfe ist unvermeidlich ein Vorausbestimmen derselben**). Vergeblich sucht man diese Konsequenz mit der Formel abzuwehren, Gott wisse ja die freien Handlungen der Geschöpfe ausdrücklich als freie voraus***). Diese Formel enthält eine sich in sich selbst widersprechende Behauptung. Denn das Freie soweit es noch willkürlich-freies ist, kann eben als solches schlechterdings nicht auf absolute und infallible Weise vorausgewußt werden. Es kann überhaupt nicht Gegenstand eines eigentlichen, d. h. eines unbedingt verläßlichen Vorherwissens sein†), und also auch nicht des göttlichen††). Freilich ist

---

*) Martensen, Dogmat., S. 413: „Was Gegenstand sein kann für ein ewiges Vorherwissen, das muß in einem Gesetze ewiger Nothwendigkeit begründet sein."

**) Vgl. Martensen, Dogmat., S. 247—249. Auch Mehring, Religionsphilosophie, S. 507.

***) Ueber diese Formel s. Müller, Sünde, 3. A., S. 289 f. Er bemerkt hier: „Wir sind mit diesem Satze ganz einverstanden, und finden es namentlich völlig richtig, wenn Anselm von Kanterbury in diesem Sinne darauf aufmerksam macht, daß Gott ja nicht bloß vorauswisse, daß ein Mensch in bestimmtem Falle sündigen oder nicht sündigen werde, sondern zugleich, daß er es thun oder nicht thun werde, ohne dazu genöthigt zu sein." (!) „Allein wenn es bei dieser Formel mit dem Begriff der Freiheit ernstlich gemeint ist, wie wir in Bezug auf die Erörterung des Augustinus in der Schrift vom freien Willen keineswegs zweifeln, so ist damit das Problem nicht gelöst, sondern nur aufgestellt. Denn das ist ja gerade die Frage, ob Gott die freien Handlungen seiner freien Geschöpfe mit untrüglicher Sicherheit vorhersehen oder gar auf ewige Weise wissen könne, ohne sie eben dadurch nothwendig zu machen." Die Formel verwirft auch Weisse ganz entschieden, a. a. O., I., S. 609.

†) Vgl. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 126.

††) Es ist vollkommen richtig, was Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 84, schreibt: „. . . . so müssen wir im Gegensatz gegen die deterministische Ansicht behaupten, daß die Willensentscheidungen eines Menschen für den Anderen, stände diesem auch die genaueste Kenntniß und die besonnenste Beurtheilung zu Gebote, ehe sie wirklich gefaßt sind und sich offenbaren, immer eine, strenge genommen, unberechenbare Größe bleiben. Darum gibt auch das angemessenste Wirken auf Andere, welches auf solche Entscheidung abzweckt oder dessen Erfolg doch dadurch bedingt ist, niemals ein vollkommen sicheres Re-

es nicht unsere Meinung, daß dasselbe sich überhaupt jeder Vorausberechnung entziehe*). Vielmehr wird ohne Frage ein einsichtsvoller

---

sultat." Es ist nur gar nicht einzusehn, warum dieser Satz (abgesehen lediglich von dem Sätzchen: „und sich offenbaren",) nicht auch von dem Wissen Gottes soll gelten müssen. Doch nicht etwa deßhalb, weil Gott allwissend ist! Dieß erkennt ja der Verfasser selbst bestimmt an, wenn er S. 85 f., weiter bemerkt: „Eben so wenig ist bei einem schon entwickelten Charakter jemals mit vollkommener Gewißheit vorauszusagen, wie er in einem bestimmten Falle sich entscheiden wird, und zwar nicht bloß aus dem subjektiven Grunde, weil unsere Kenntniß desselben so wie der mannichfachen Bestimmtheit des gegebenen Falles immer eine unvollständige bleibt, sondern auch aus dem objektiven Grunde, weil der Charakter innerhalb des irdischen Werdens niemals ein so festes, abgeschlossenes Sein ist, daß er nicht von dem unerschöpflichen Urquell der Freiheit aus noch neue, auch abändernde Bestimmungen empfangen könnte. Fallen denn etwa nur im Drama der Kunst, nicht auch im Drama des Lebens die Personen gelegentlich aus ihrem Charakter?" Vgl. auch S. 86 f.

*) Müller, a. a. O., 3. A., II., S. 306, argumentirt gegen mich u. A. folgendergestalt: „Ja noch mehr: wenn selbst der Mensch einiges Vorauswissen von den freien Entschließungen Anderer hat, nur eben kein untrügliches, soll das göttliche Wissen hier beschränkter sein als das menschliche? Dieß würde es offenbar sein, wenn die Zukunft, soweit sie durch die menschliche Freiheit bedingt ist, ihm völlig verschlossen wäre? Wenn nun Rothe dieß gewiß nicht wird behaupten wollen, so bleibt auf seinem Standpunkte nichts übrig, als Gott ein Vorauswissen unserer freien Entschließungen in der unvollkommenen Form trüglicher Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben, ein Ahnen und Muthmaßen derselben, das von Täuschungen nicht frei ist!" Sollte mir dieses Argument in der That eine Verlegenheit bereiten? Die „unvollkommene Form trüglicher Wahrscheinlichkeit," das „Ahnen und Muthmaßen, das von Täuschungen nicht frei ist", werde ich mich wohl hüten Gott in der fraglichen Beziehung beizulegen; wohl aber werde ich ihm mit guter Zuversicht das „Muthmaßen" selbst beilegen, das weder trüglich noch von Täuschungen begleitet ist, sobald man es nur nicht für mehr nimmt als es wirklich ist, nämlich eben bloßes Muthmaßen, wenn auch noch so genial virtuoses, und sobald man ihm mithin keinen höheren Grad der Verläßlichkeit zugesteht als den, welcher ihm seiner Natur gemäß zukommt, — und das an sich durchaus keine unvollkommene Form des Erkennens ist, vielmehr da, wo das Objekt seiner Beschaffenheit zufolge eben sie fordert, gerade die eigenthümlich vollkommene. Wer die Wahrscheinlichkeit nicht für mehr hält als für bloße Wahrscheinlichkeit, für den ist sie keine trügliche und dem kann sie keine Täuschungen bereiten. So verhält es sich nun eben mit Gott. In Beziehung auf die künftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe weiß er mit aller Klarheit und Sicherheit, daß er sie, ihrer Natur nach, nicht mit Gewißheit wissen kann, und mit welchem Grade der bloßen Wahrscheinlichkeit er im gegebenen Falle von ihnen eine Muthmaßung hegen kann. Daß er sich über diesen

Beurtheiler von einem gegebenen moralischen Subjekt, zumvoraus muthmaßen können, wie dasselbe unter gegebenen Umständen handeln werde, und zwar in demselben Maße mit desto größerer Sicherheit, je genauer auf der einen Seite er sowohl das Subjekt als seine Situation kennt, und je mehr auf der anderen Seite das betreffende Subjekt sich dem Abschluß seiner Charakterentwickelung schon genähert hat. Allein solange dasselbe eben noch nicht zu einer vollkommenen Abgeschlossenheit in sich, also zu einem vollkommen fertigen moralischen Charakter gelangt ist, kann dieser Kalkül immer nur zu Wahrscheinlichkeiten, geringeren oder größeren, führen, nimmermehr zu einem untrüglich richtigen Resultate und mithin auch nicht zu einem apodiktisch gewissen. Um dieses letztere allein handelt es sich aber hier. Ein solches annäherndes Vorausberechnen der freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe liegt freilich auch in Gottes Vermögen, und zwar auf die ohne Vergleich vollkommenste Weise, und so, daß für ihn über den jedesmaligen Grad der Wahrscheinlichkeit einer solchen Vorausberechnung jede Täuschung ausgeschlossen ist, und er bringt dasselbe auch ohne Zweifel im vollen Maße zur Anwendung sowohl bei der Entwerfung seines Weltplans als bei seiner Weltregierung; allein ein eigentlich so zu nennendes, d. h. ein apodiktisches Vorauswissen ergibt das alles für ihn nicht. Auf die Frage, wie doch überhaupt auch hinsichtlich der freien Handlungen der Geschöpfe ein solches Vorauswissen für Gott möglich sein solle, weiß man keine andere Antwort als die Berufung darauf, daß ja das göttliche Vorherwissen des Zukünftigen eben nicht ein berechnendes sei, wie das menschliche, sondern ein schauendes*), was es deßhalb sein könne, weil es wesentliches ein ewiges, überzeitliches sei**). Diese

---

Grad der Wahrscheinlichkeit nicht täuscht, daß er ihn nicht über Gebühr hoch anschlägt, grade darin besteht in diesem Stücke die Vollkommenheit seines Wissens. Auch bei Gott ist die docta ignorantia ein wesentliches Element seiner Intelligenz, und ohne sie wäre sein Wissen nicht das absolute, nicht Allwissenheit.

*) Hierüber s. Weisse, Philos. Dogmat., I., S. 603—606. 608. Auch Dorner, Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 603, schreibt: „Wir werden uns nicht mit dem Satz befriedigen können, daß für Gott nicht Vergangenheit, nicht Zukunft als solche sein können, sondern alles nur vor ihm stehe als in ewiger sich selbst gleicher Gegenwart."

**) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 303. Vgl. S. 293. 301. Aehnlich Mehring, Religionsphilos., S. 507 f. Lotze findet die Aushülfe in der von ihm (Mikrok., III., S. 597—601) behaupteten Idealität der Zeit. „Die Freiheit

Antwort ist jedoch völlig unbefriedigend. Denn ein schauendes (intuitives) ist das göttliche Vorherwissen doch nur als ein denkendes. Daß es kein berechnetes sei, kann nur heißen, daß das Denken, durch welches es sich vollzieht, kein durch einen Zeitverlauf beschränktes ist. Die Schwierigkeit bleibt also völlig unbehoben; denn das Denken kann Ein für allemal nur das schlechthin Nothwendige mit absoluter Gewißheit vorauserkennen. Daß aber dadurch, daß das Wissen Gottes ein ewiges, überzeitliches ist, die Möglichkeit eines schauenden Wissens desselben denkbar werden soll, will eben so wenig einleuchten. Denn soll ein überzeitliches Wissen überhaupt denkbar sein, so ist es dies nur als ein Wissen durch reines, durch spekulatives Denken. Wird das schauende Denken in dem Sinne genommen, wo es nicht als ein Wissen durch reines Denken gedacht werden soll: so ist uns wenigstens ein überzeitliches Schauen ein leeres Wort. Es bleibt folglich dabei, daß die erst künftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe ihrem Begriff zufolge überhaupt nicht Gegenstand irgend eines untrüglichen Vorherwissens sein können*). Deshalb schmälert es auch die Absolutheit Gottes nicht im geringsten, wenn man**) ihm ein schlechthin

---

neuer Anfänge" — schreibt er S. 597 — „wird schwerlich mit der Allwissenheit Gottes anders als durch das Zugeständniß vereinbar sein, auch die Zeit als eine Form der Anschauung anzusehen, in welcher uns die Welt erscheint, in welcher sie aber nicht ist." Vgl. S. 600 f.

*) Mit Recht betont Weisse, a. a. O., I., S. 602 f., „die nothwendige Grenze, welche die Erkenntniß des Zukünftigen an seiner Abhängigkeit von Thaten der Spontaneität" (?) „und Freiheit hat." Ebenso, S. 607: „Gott weiß das Zukünftige, sofern es mit organischer Nothwendigkeit aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen folgt, nicht aber weiß er es, sofern es auf Grund dieser Nothwendigkeit doch der Spontaneität der innergöttlichen und außergöttlichen Natur, der Freiheit des innergöttlichen und außergöttlichen Willens unterliegt." Auch Lotze erkennt diesen Sachverhalt an: Mikrokosm., III., S. 597.

**) Mit den Socinianern, deren Antithesis gegen die orthodoxe Kirchenlehre in diesem Stücke unumstößlich bleiben wird. (Vgl. Alex. Schweizer, Glbsl., I., S. 269.) Am wenigsten wird sie durch solche Argumente gestürzt werden, wie die, mit denen Müller, a a. O., 3. A., II., S. 276 f., sie ad absurdum zu führen versucht. Insbesondere werden die Socinianer auch darin Recht behalten, daß ein solches Vorherwissen Gottes gänzlich nicht mitliege in der Absolutheit seines Wissens. Auch in Ansehung der hierbei mit in Betracht kommenden Frage, ob es auch für Gottes Wissen einen Unterschied der Zeit gebe, haben die Socinianer weit richtigere Vorstellungen als die kirchlichen Theologen. Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 644: „So gewiß eine Welt-

sicheres Vorherwissen derselben abspricht. Das Wissen ist nothwendig in sich verschieden nach Maßgabe der Verschiedenheit seiner Objekte. Gott weiß vermöge seiner Allwissenheit nur das, was an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, gerade so wie auch seine Allmacht nicht Alles kann, sondern nur das der Natur der Sache nach Mögliche. Wie es an sich unmöglich ist, Geschehenes ungeschehen zu machen u. dgl., eben so ist es an sich unmöglich, zu wissen was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dieses Nichtwissen oder Nichtkönnen ist in keiner Weise ein Mangel oder eine Unvollkommenheit auffeiten Gottes, da seine Objekte gar nicht zu den möglichen Gegenständen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gehören. Ein solches Vorauswissen, wie es hier geleugnet wird, würde gerade umgekehrt in das Wissen Gottes eine Unwahrheit hineinbringen. Denn Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Objekt; wer also das an sich noch Unbestimmte und nicht schlechthin Künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objektive Wahrheit*). Ja

veränderung real existirt, so muß sie auch für Gott, für sein Bewußtsein Geltung haben, sofern er höchste Intelligenz ist: d. h. er muß das Vergangene als Vergangenes, das Zukünftige als Kommendes schauen, ohne daß dadurch, wie für unser, nicht im Centralen stehendes (Erfahrungs-)Bewußtsein, eine Schranke oder Undurchsichtigkeit für seine Intelligenz entsteht." Vgl. auch Zeller in den Theoll. Jahrbb., VI., (1847) 2, S. 195f. Vatke, Die menschliche Freiheit, S. 479. Bestände für Gott der Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft überhaupt nicht, so würde er die zeitlichen Dinge gar nicht richtig erkennen können, gar nicht allwissend sein.

*) Nach Zeller, a. a. O., 198, kann das göttliche Wissen nicht von einem Anderen außer Gott abhängig gemacht werden, ohne aus einem absoluten ein beschränktes zu werden. Dem müssen wir unbedingt widersprechen. Ebenso lehnen wir die Voraussetzung desselben Gelehrten unbedingt ab, daß das Eintreten Gottes in das Zeit- und Raumverhältniß eine zeitliche und räumliche Beschränktheit Gottes mit sich bringen würde. (S. 200.) Daß Gott auch in zeitlicher Form weiß, weil ja die zeitlich bestimmten Objekte nur so richtig gewußt werden können, ist nicht eine zeitliche Beschränktheit seines Wissens; und wenn er, um auf die Welt und in ihr zu wirken, freilich auch in räumlicher Form wirken muß, so ist er dadurch nicht im entferntesten räumlich beschränkt. Dieß ist ja eben der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes. (§. 64.) Wenn die Welt in dem Verlauf ihrer Entwickelung für Gottes Wissen nichts Neues bringt und (in diesem Sinne) keinen Zuwachs desselben herbeiführt (vgl. Zeller, a. a. O., S. 201), dann macht sie Gott unabwendlich die absolute Langeweile. Daß aber im entgegengesetzten Falle Gottes Wissen nichts desto weniger kein „unvollendetes" ist, leuchtet daraus ein, daß es ja auch dann in jedem Moment das Wissen von dem omne scibile ist.

selbst die Leugnung der Freiheit Gottes ist eine unvermeidliche Konsequenz jenes herkömmlichen Versuchs, die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, mit Hülfe der göttlichen Allwissenheit aufzulösen. Denn weiß Gott von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin bestimmt voraus, so ist dabei die nothwendige Voraussetzung, daß von Ewigkeit her schlechthin Alles auf schlechthin objektive Weise feststeht, d. h. schlechthin nothwendig ist*). Nun mag man immerhin sagen, es sei ja eben durch Gott selbst so von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin festgestellt: damit ist die Freiheit Gottes nicht gerettet; es stellt sich jetzt nur so, daß Gott selbst von Ewigkeit her sich einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, selbst ein Fatum über sich auf den Thron gesetzt, und somit dessen sich begeben hat, was wesentlich zu seinem Begriff gehört. Wie wenig in dem von uns aufgestellten Begriff der göttlichen Allwissenheit ein solches absolut sicheres Vorherwissen der freien natürlichen Handlungen und überhaupt des bloß Möglichen in anderer Weise als in der eines lediglich Möglichen liegt, daran braucht wohl nicht erst erinnert zu werden. Besonders einleuchtend ist es aber, wie man durch den Versuch, den ewigen Weltplan Gottes und die Willensfreiheit der persönlichen Geschöpfe durch Gottes ewiges absolutes Vorherwissen von den freien Handlungen dieser letzteren in Einklang zu bringen, unvermeidlich, wenn auch noch so sehr wider Willen, die absolute Unabhängigkeit Gottes aufhebt. Denkt man die Freiheit der persönlichen Kreaturen wirklich als das Vermögen der Wahl zwischen Entgegengesetztem, und läßt nun Gott durch sein Vorherwissen von der Art und Weise, wie sie wählen

---

*) Weisse, a. a. O., S. 603 f.: „Der dogmatische Absolutismus im Begriffe der Allwissenheit bildet zu dem entsprechenden Absolutismus im Begriffe der Allmacht insofern einen grellen Gegensatz, als er die Totalität der äußerlichen, empirischen Erscheinungswelt vor Gott oder in Gott als seiend, nämlich als Gegenstand seines Bewußtseins setzt, während der absolutistisch gefaßte Allmachtsbegriff sie vielmehr als nichtseiend, nämlich als ihrem Sein oder Nichtsein nach von dem göttlichen Willen schlechthin abhängig gesetzt hatte. Daß zwischen beiden so gefaßten Begriffen ein logischer Widerspruch besteht; daß Gott nicht in diesem Sinn allwissend sein kann, ohne daß durch sein Wissen seine Macht über Sein oder Nichtsein dessen, was er entweder als seiend oder als nicht seiend weiß, vereitelt wird, und daß er nicht im entsprechenden Sinn allmächtig sein kann, ohne daß eben dadurch ein Nichtwissen in ihm gesetzt wird über das, was er vermöge seiner Macht sowohl wollen als auch nicht wollen kann: dieß hat sich die kirchliche Dogmatik zwar nicht zum Bewußtsein gebracht, aber kein klar Denkender wird es sich verhehlen."

werden, bei der Entwerfung des Weltplans geleitet werden: so wird das diesen bestimmende Denken und Wollen Gottes von der durch nichts bedingten Wahl der freien Geschöpfe abhängig. Je nachdem wir uns die freie Wahl auch nur eines einzigen persönlichen Geschöpfs als sich auch nur in einem einzelnen bestimmten Falle so oder anders entscheidend denken, wird sie auch eine ganz verschiedene Reihe von Wirkungen und Gegenwirkungen, also einen ganz verschiedenen Weltlauf zur Folge haben; und da wir, je nachdem der Weltlauf ein anderer ist, auch den Plan der göttlichen Weltregierung, der ja von jenem nicht verschieden sein kann, anders denken müssen: so wird dieser augenscheinlich durch die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her so oder anders modifizirt. Dieß wird ja zum Ueberfluß mit dürren Worten ausgesprochen in der bekannten Formel, durch die man gemeinhin die Freiheit der moralischen Geschöpfe mit der göttlichen πρόγνωσις und πρόθεσις auszugleichen sucht: „nicht deßhalb, weil Gott es vorausgesehen, hast du dieß oder jenes gethan; sondern weil Gott voraussah, daß dein freier Wille sich dafür entscheiden werde, hat er dieß dein Thun in seinen ewigen Rathschluß aufgenommen und in seinen Weltplan eingeordnet." Dies schließt aber in der That eine völlige Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Gott und dem Geschöpf in sich*). Indem man also die Absolutheit Gottes gegen eine bloß eingebildete Gefahr wahren will, gibt man sie faktisch ganz auf. Ueberhaupt aber geht man dabei von einer Vorstellung von dem Verhältniß zwischen Gott und der Welt aus, der zufolge Gott bei dem Verlauf der Weltentwickelung nur die unerträgliche Langweile des müßigen Zuschauens behält**). In dieser

---

*) S. Twesten, Dogmat., II., 1, S. 112 f. Der Versuch, der hier gemacht wird, die im Texte gezogene Konsequenz abzuwenden, gelangt nicht zu seinem Ziel.

**) Vgl. Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 180. Sehr treffend sagt J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 409, die wirkliche göttliche Vorsehung sei „nicht die müßige oder einen fertigen Weltplan passiv vorausschauende, sondern die wirksame, die das Ziel der Weltentwickelung, den absoluten Weltzweck durch die Selbstbestimmung der endlichen Wesen hindurch thatkräftig auswirkt." Ebenso richtig bemerkt Martensen, a. a. O, S. 193, die Anschauung, welche das Bedingte im göttlichen Rathschluß nicht anerkennen wolle, zeige sich damit „als die unhistorische, indem sie die Geschichte zu einem unselbständigen Wiederschein des göttlichen Willens mache." S. 248 schreibt derselbe: „Wie ein unbedingtes Vorauswissen den Begriff des frei handelnden Geschöpfes aufhebt, so auch den Begriff des in der Geschichte frei handelnden Gottes. Der Alles vorher wissende Gott wird nur ein Zuschauer der von Ewigkeit her abge-

Beziehung kommt die einzig mögliche Ausgleichung des Widerspruchs zwischen der Annahme eines vorherbestimmten göttlichen Weltplans und der Voraussetzung der Freiheit der Handlungen der persönlichen Geschöpfe entschieden dem Interesse Gottes selbst entgegen. Eine wirkliche Aufhebung jenes Widerspruchs läßt sich natürlich nur dadurch bewerkstelligen, daß man von der Strenge der Vorstellung entweder von der kreatürlichen Freiheit oder von dem Plane der göttlichen Vorsehung etwas nachgibt. Von der ersteren nun kann man nichts nachlassen, ohne sie ganz aufzugeben, in Beziehung auf den anderen dagegen wird man durch die Natur der Sache selbst und im eigenen Interesse der Idee Gottes zu der im §. gemachten Einschränkung hingedrängt. Zu der im §. entwickelten Vorstellung von dem göttlichen Weltplan und der göttlichen Weltregierung finden wir uns schon durch das unmittelbar religiöse Interesse für sich allein gebieterisch genöthigt. Denn bei jeder anderen ist das Beten ein Unding und überdieß eine Gedankenlosigkeit, die religiös unentschuldbar wäre. Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewißheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebets, wird und muß, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum läßt, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unserer Seite auf den Willen Gottes und seine Führung der Welt-

machten und vorherbestimmten Begebenheiten der Geschichte, nicht der Alles leitende Regierer in einem Drama der Freiheit, das er durchführt in Wechselwirkung und in Wechselkampf mit der Freiheit der Schöpfung. Wollen wir also nicht das freie Wechselverhältniß Gottes und der Schöpfung aufheben, so können wir nicht den ganzen wirklichen Weltlauf als Inhalt des Vorherwissens setzen, sondern nur den ewigen Gehalt des Weltlaufs, die in ihm hervortretende wesentliche Wahrheit." Vgl. ebendas. S. 244—255. Namentlich S. 244: „Der Widerspruch, den man zwischen einem freien Weltlauf, dessen Wege nicht Gottes Wege sind, und der absoluten Abhängigkeit der Schöpfung von der göttlichen Allmacht gefunden hat, beruht auf einer Verkennung der Wahrheit, daß die Allmacht ihrem innersten Wesen nach die ethische und damit die sich selbst beschränkende Macht ist." S. auch Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 304 f. Dieser letztere schreibt S. 269 f.: „Ebenso hatten die Socinianer und die Arminianer die Unterscheidung der Allmachtsaktuosität und des das Sittliche regierenden Willens im Auge, und die Kirchenlehre muß in der That einmal aufhören, die sittliche Regierung mit der physischen Machtwirkung zu vermengen, was besonders der reformirten Orthodoxie vorzuwerfen ist."

leitung ausgeschlossen ist*). Das Verhältniß der göttlichen Weltregierung zu dem Bösen und dem Uebel in der Welt kann hier noch nicht besprochen werden.

Mit der Behauptung der göttlichen Weltregierung ist beides unbedingt ausgeschlossen, das Fatum und der Zufall**), und an ihrer Statt sind die absolute Vernunft und die absolute Freiheit in ihrer absoluten Einheit als das die gesammte Bewegung der Welt leitende Prinzip behauptet. Als Zufall erscheint uns dasjenige Geschehen, in Beziehung auf welches wir innerhalb der Welt eine zwecksetzende Intelligenz als Kausalität nicht zu entdecken vermögen***). Indem wir es so, soweit es sich um die dabei im Spiel begriffenen kreatürlichen Kausalitäten handelt, als absichtslos geschehend denken, finden wir uns genöthigt, es ausschließend und mithin auch unmittelbar auf Gott als den zwecksetzenden zurückzubeziehen, eben damit aber zugleich es kausaliter ausschließend und unmittelbar von der göttlichen Weltregierung herzuleiten. Eben in dem s. g. Zufall erweist sich uns die göttliche Weltregierung am unmittelbarsten.

§. 55. Der primitive Akt des göttlichen Schaffens ist die bereits (§. 40) motivirte Kontraposition des Nichtichs Gottes als eines reinen, also eines solchen Anderen von Gott, das absolut nicht Gott, mithin der kontradiktorische†) Gegensatz von ihm ist. Dieß von Gott sich selbst als sein reiner kontradiktorischer Gegensatz kontraponirte Sein ist die primitive Kreatur. Da nun Gott, aufs abstrakteste ausgedrückt, das absolute Sein ist, so ist diese primitive Kreatur, als sein reiner kontradiktorischer Gegensatz, gleichfalls ganz

---

*) Vgl. George, System der Metaphysik, S. 109 f. 316 f. Culmann, Christl. Ethik, I., S. 178 f. 224 f. Mehring, Relsphil., S. 308 schreibt: „Die durch den göttlichen Willen gesetzte und getragene Gesetzmäßigkeit des Universums ist nicht Schranke, sondern Mittel absolut freier, jeder Individualität sich anpassenden Selbstbestimmung Gottes."

**) Ueber das Zufällige und den Zufall s. besonders Trendelenburg, Logische Untersuchungen (2. A.), II., S. 190—197. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), I., S. 550—553. Vgl. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 33 f. 176. 186. Mehring, Religionsphil. S. 319 f.

***) Mehring, Religionsphil., S. 124: „Der Zufall fällt nicht in das Wissen Gottes, sondern auf den Antheil der unvollendeten menschlichen Erkenntniß eben nur als kritisches Zeichen und Zeugniß ihrer Nichtvollendung" Vgl. S. 320.

†) Nicht etwa der konträre. S. §. 40. Anm. 2.

abstrakt ausgedrückt, absolut Nichtsein*), schlechthin nicht seiendes Sein, — aber dieses schlechthin nicht seiende Sein, — weil es ja ein von Gott nicht bloß gedachtes, sondern auch gesetztes ist, — bestimmt als daseiendes**). Sofern dann aber Gott actu näher Geist ist, so ist sie bestimmter der reine kontradiktorische Gegensatz des Geistes, folglich das schlechthin nicht Geist seiende Sein, d. h. (denn mit diesem Wort bezeichnet die Sprache den Gegensatz des Geistes,) die Materie, und zwar die reine Materie, d. i. ein Sein, das schlechthin sonst nichts ist als Materie, in dessen Begriff zu dem der Materie schlechthin nichts, schlechthin keine weitere Bestimmtheit, schlechthin kein weiteres Merkmal hinzukommt. Die primitive Kreatur ist also die Materie, und zwar als reine Materie. Da in ihrem Begriffe das einzige affirmative Merkmal das Dasein ist, so fällt die Materie unter die Kategorie eben des Daseins, des Realen. In ihr zuerst kommt es sonach zu kreatürlichem Dasein. Demgemäß bildet sie nun auch im weiteren Fortgange der Schöpfung bis zu dem Punkte hin, in welchem es zum kreatürlichen Geist kommt, das reale Element und folgeweise auch das Beharrliche. Was es in der Welt innerhalb der bezeichneten Sphäre von Dasein gibt, das ist Materie. Das Ideelle hat in diesem Bereich Dasein immer nur vermöge seines Verbundenseins mit der Materie. (Die materielle Natur ist sofern sie Natur ist ein Ideelles, sofern sie materielle Natur ist ein Reales.) Sofern die Materie als die reine Materie das schlechthin nicht seiende, d. h. das schlechthin endliche, das schlechthin mit dem Ende behaftete Sein ist, liegt in ihrem Begriff ihre unendliche Theilbarkeit mit eingeschlossen, nämlich die unendliche Theilbarkeit der schlechthin reinen Materie.

Anm. 1. Der Begriff der Materie ist den vielfältigsten Mißverständnissen ausgesetzt, die um so schwieriger abzuwehren sind, da die reine Materie uns zwar in unserer Erfahrung gegeben ist (nämlich als Raum und Zeit, s. unten,), wir sie aber gleichwohl in dieser am

*) Nicht etwa: absolutes Nichtsein.

**) Daß $\mu\grave{\eta}$ $\breve{o}\nu$ der alten Philosophie. Namentlich ist es ja eine neuplatonische Begriffsbestimmung, daß die Materie das seiende (es sollte heißen: daseiende) Nichtsein ist.

unrechten Orte suchen, in der Meinung, daß sie etwas tastbares und überhaupt sinnlich wahrnehmbares sein müsse. Dieß ist sie nun aber so wenig *), daß sie sogar schlechthin unvorstellbar ist, ungeachtet übrigens ihr Gedanke ein vollkommen klarer und deutlicher ist. Häufig vermengt man Materie mit Masse oder mit Stoff; aber sehr mit Unrecht, denn die Masse und der Stoff sind schon concreta, welche die reine Materie weit hinter sich liegen haben **). Namentlich werden beide überall da verwechselt, wo man Raum und Zeit der Materie vorangehn läßt, oder auch wenn man ***) die Materie als „raumerfüllende Substanz, die zu ihren wesentlichen Merkmalen die Antitypie und die Schwere hat," definirt. Ueberhaupt, ungeachtet die reine Materie den Gegensatz gegen den Geist bildet, so ist sie doch das am allerwenigsten Massive, das am allerwenigsten Sinnenfällige †). Es ist ein bloßes Vorurtheil, wenn man es für selbstverständlich annimmt, daß das Materielle sichtbar sein müsse. So wenig als es wägbar sein muß, braucht es auch sichtbar zu sein. (Grade so ist es aber auch ganz unbegründet, daß das unsichtbare Materielle als solches als ein besonders sublimirtes oder verfeinertes zu denken sei.) Weit entfernt das am meisten Solide zu sein, ist die Materie vielmehr das Allerleerste und Hohlste, und zwar ihrem Begriff zufolge. Das Nichtsein als gesetzt, ist ja ein schlechthin nichtiges Dasein. Die Materie ist der Inbegriff der Verneinungen Gottes, der Inbegriff der Verneinungen aller der Prädikate, die Gott,

---

*) Vgl. Hegel, Encyklop., (S. W., VII., 2,) S. 47.

**) Schelling, Darstell. d. Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 328: „Materie ist eben nur Materie, d. h. Grundlage der Körper, aber darum sofort nicht körperlich."

***) Mit Weisse, Philos. Dogmatik, II., S. 129. Oder mit Ulrici, der (Gott und der Mensch, 2. A., S. 20) nach Fechner die Materie definirt als „die dem Tastsinn durch den Trägheitswiderstand sich bemerklich machende handgreifliche Masse oder die unseren verschiedenen, mit dem Tastsinn in solidarischer Beziehung stehenden Sinnen zugängliche Körperlichkeit als allgemeine Unterlage der Naturerscheinungen."

†) Schelling, Syst. d. ges. Philos. u. s. w. (S. W., I., 6,), S. 229; „ . . . . . jenes der Evidenz undurchdringliche Scheinbild oder Idol der wahren Realität, welches wir Materie nennen." Novalis, Schrr., III., S. 228: „Die Natur fängt, um mich so auszudrücken, mit dem Abstrakten an. Der Grund der Natur ist wie Mathematik, durchaus nothwendige Hypothese. Die Natur geht auch a priori ad posterius — wenigstens für uns." Vgl. auch Plotins Begriff der Materie. S. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum, I, S. 67 f. 73.

dem absoluten Sein, zukommen, — aber nicht (wie im Begriff des göttlichen Wesens, s. §. 26,) im Sinne von Affirmationen des Seins in ihm, sondern als bloßer Verneinungen. Die Materie ist so ihrem Begriff zufolge das Nichtige. Hier, in diesem Begriff der Materie, liegt der letzte Grund des Uebels und des Bösen in der Kreatur. Von dieser Nichtigkeit des primitiven Elements, aus dem Gott die Welt schöpferisch ausgewirkt hat, stammt alles das Unzulängliche, Defekte und Inadäquate in der geschöpflichen Welt her, was sich uns als Uebel fühlbar macht; und es ist klar, daß, wenn das, was der kontradiktorische Gegensatz von Gott ist, (im persönlichen Geschöpf) sich selbst affirmirt, dieser zu sein, wenn es von sich selbst aus das sein will, was Gott nicht ist, (was von Gott nicht prädicirt werden kann,) — es eben damit der konträre Gegensatz von Gott geworden ist. Gleichwohl muß Gott, wenn er schaffen will, damit anheben, die Materie, und zwar die reine Materie hervorzubringen. Nur aus ihrem Element kann er eine seinem Zweckbegriff von ihr entsprechende Welt herausarbeiten. Denn wenn das Geschöpf, das er hervorbringen will, dasselbe, was Gott ist, und doch zugleich ein Anderes als er oder von ihm verschieden sein soll: so muß er das ihm gleichbestimmte geschöpfliche Sein aus einem solchen Sein heraus bereiten, welches ihm (Gott) schlechthin ungleich, welches der kontradiktorische Gegensatz von dem ist, was er ist*), und muß also vor allem anderem ein ihm schlechthin kontradiktorisch entgegengesetztes Sein hervorbringen. Dieses ist nun eben die reine Materie. Sie ist noch nicht die Welt, der κόσμος; aber sie ist der alleinige Mutterschooß, dem eine wirkliche Welt schöpferisch einerzeugt und aus dem sie schöpferisch hervorgeboren werden kann. — Der Begriff der Materie ist ein rein negativer; er läßt sich nicht anders denken als vermöge des Gegensatzes gegen seinen Wechselbegriff, den Begriff des Geistes, d. h. nur durch die Negation der den Begriff des Geistes konstituirenden Merkmale. Da nun aber der Begriff des Geistes ein positiver ist, und zwar im eminenten Sinne, so kann jener von diesem her Licht empfangen (nicht umgekehrt). Der Besitz

*) Schelling, Untersuch. ü. die menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 359: „Um von Gott verschieden zu sein, müssen die Dinge in einem von ihm verschiedenen Grunde werden.“ Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 248: „Nichts kann außer Gott wahrhaft dasein, das nicht aus einer von seinem höchsten Selbst verschiedenen Unterlage erschaffen worden.“

unrechten Orte suchen, in der Meinung, daß
überhaupt sinnlich wahrnehmbares sein müss
so wenig *), daß sie sogar schlechthin un
übrigens ihr Gedanke ein vollkomm
Häufig vermengt man Materie mit
sehr mit Unrecht, denn die Masse
welche die reine Materie weit hi
werden beide überall da verm
Materie vorangehn läßt,
„raumerfüllende Substanz,
Antitypie und die Sch
die reine Materie der
doch das am allerw
fällige †). Es ist
verständlich ann
wenig als es
(Grade so i ungethan werden;
Materielle kehrt sich dagegen die Sache
feinert

sein, i Mikrokosm., II., S. 10 ff. macht mit Beziehung
ihrer räumliche Vorstellung von der Schöpfung folgende sehr
ni treffende Bemerkungen: „Zwecke kann nur der Wille haben,
dessen Wollen nicht zugleich Vollbringen ist, dessen Absicht vielmehr,
durch den Widerstand einer von ihm unabhängigen Natur der Dinge
verzögert, sich in ein Ziel verwandelt, nach welchem hin es noch einen
Weg zurückzulegen gibt. Zweckmäßiges Handeln ist nicht da zu finden,
wo eine unbedingte Gestaltungskraft Alles unmittelbar aus sich gebiert,
sondern da, wo ein eingeschränktes Wirken Mittel zu seinem Erfolge
bedarf, Mittel, die es seinen Zwecken nur um den Preis dienstbar
machen kann, daß es umgekehrt sich in der Form seiner eigenen Entwürfe
nach der Natur dieses ihm fremden Materials bequemt .....
Diese Bedingungen aber, die uns die Erfolge unseres eigenen Thuns
erst begreiflich machen, können wir nicht auf das göttliche Wesen,
den Grund aller Welt übertragen wollen ...... Nur wenn diesem
Gedanken eine unabhängige Welt des Stoffes gegenüberstand, konnte,
für uns begreiflich, die schöpferische Kraft durch die Eigenthümlichkeit
dieser ihr fremden Bedingung ihres Wirkens zu bestimmten Formen
für den Ausdruck ihrer gestaltlosen Sehnsucht getrieben werden. So
endet diese Ansicht in einem schwer zu schlichtenden Zwiespalt. Neben

…en Weisheit Gottes, dem Grunde des idealen Inhaltes
…ine andere Macht hervor, ein dunkler Hintergrund,
…lose" (?) „Strahl der Ideen sich erst zu einem
Formen bricht. Weder entbehren können wir
…ründliche Element, noch wissen wir ein Recht,
eigenwüchsige Natur und Gesetzlichkeit für
…Hindernissen entwickeln, zugleich Widerstand
darf sie weder das eine noch das andere
Diese ernsten Schwierigkeiten, an denen
…Fußes vorübergehen, lösen sich ein-
…. 44 und die Einsicht, daß Gottes
…egen ihn schlechthin (kontra-
…ie und 2) Hervorbringung der

…eine unendliche gedacht
…lose, d. h. nur a parte post
…Gott sein Nichtich als ein irgendwie
…als ein endliches dächte und setzte, das wäre
… dem Falle motivirt, wenn seinem Sein an sich selbst
…d. h. abgesehen von seinem Verhältniß zu einer Kreatur und namentlich einer Welt,) die Unendlichkeit als Bestimmtheit eignete, m. a. W. wenn sein Sein an sich selbst unter die Kategorie des Quantums (nämlich als unendliches Quantum) fiele*). Da dieß nun eben nicht der Fall ist, so fehlt es für ihn an jeder Veranlassung, in dem Gedanken seines kontradiktorischen Gegentheils eine Verneinung der Unendlichkeit, also die Bestimmtheit der Endlichkeit zu setzen. Nur wenn Gott selbst ein Quantum wäre, nämlich ein unendliches, würde er im Falle sein, die reine Materie als ein Quantum, nämlich als ein endliches, zu denken und zu setzen. Die reine Materie als endlich denken, hieße ja auch in der That, sich in direkten Widerspruch mit ihrem Begriff setzen. Denn auf der einen Seite: das Ende ist die Bestimmtheit des Nichtseins an

*) Schelling, System der ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 158: „Demnach leidet der Begriff der Vielheit, d. h. der Quantität, überall keine Anwendung auf das Absolute." Schon Aristoteles hebt es ja hervor, daß Gott nicht als Größe gedacht werden dürfe. S. Brandis, Handb. d. Gesch. der griech.-röm. Philosophie, II., 2, 1, S. 535.

des Begriffs vom Geist ist deßhalb die Bedingung für das Verständniß des Begriffs von der Materie. Dieser Weg aber, um unsern so schwierigen Begriff aufzuschließen, ist ein unbedingt rechtmäßiger; denn wenn Geist und Materie keinen reinen Gegensatz mehr bilden sollen, dann wollen wir nur sofort alle Logik verabschieden. Daß wir mit dem Satz von der (reinen) Materie als der primitiven Kreatur nicht etwa einen Dualismus aufrichten, liegt auf der Hand. Denn die Materie ist uns lediglich ein Geschöpf Gottes, und zwar ein von ihm durch einen Akt seiner unbedingten Freiheit (§. 40) hervorgebrachtes. Wenn wir sie die primitive Kreatur nennen, so geschieht es deßhalb, weil ihre Hervorbringung (noch) nicht in die Zeit fällt, und sie folglich anfangslos durch Gottes Hervorbringung da ist. (Vgl. oben §. 52.) Steht man nicht auf dem Standpunkte des Theismus, so kann man die Entstehung einer Welt, die wesentlich eine Welt von endlichem Sein ist, freilich nicht anders denken, denn als bewirkt durch die Beschränkungen, welche einem ursprünglich lediglich positiven Sein durch ein negatives Prinzip angethan werden; von dem theistischen Standpunkte aus kehrt sich dagegen die Sache nothwendig gradezu um.

Anm. 2. Lotze, Mikrokosm., II., S. 10 ff. macht mit Beziehung auf die herkömmliche Vorstellung von der Schöpfung folgende sehr feine und treffende Bemerkungen: „Zwecke kann nur der Wille haben, dessen Wollen nicht zugleich Vollbringen ist, dessen Absicht vielmehr, durch den Widerstand einer von ihm unabhängigen Natur der Dinge verzögert, sich in ein Ziel verwandelt, nach welchem hin es noch einen Weg zurückzulegen gibt. Zweckmäßiges Handeln ist nicht da zu finden, wo eine unbedingte Gestaltungskraft Alles unmittelbar aus sich gebiert, sondern da, wo ein eingeschränktes Wirken Mittel zu seinem Erfolge bedarf, Mittel, die es seinen Zwecken nur um den Preis dienstbar machen kann, daß es umgekehrt sich in der Form seiner eigenen Entwürfe nach der Natur dieses ihm fremden Materials bequemt ..... Diese Bedingungen aber, die uns die Erfolge unseres eigenen Thuns erst begreiflich machen, können wir nicht auf das göttliche Wesen, den Grund aller Welt übertragen wollen ...... Nur wenn diesem Gedanken eine unabhängige Welt des Stoffes gegenüberstand, konnte, für uns begreiflich, die schöpferische Kraft durch die Eigenthümlichkeit dieser ihr fremden Bedingung ihres Wirkens zu bestimmten Formen für den Ausdruck ihrer gestaltlosen Sehnsucht getrieben werden. So endet diese Ansicht in einem schwer zu schlichtenden Zwiespalt. Neben

der schöpferischen Weisheit Gottes, dem Grunde des idealen Inhaltes der Welt, tritt eine andere Macht hervor, ein dunkler Hintergrund, an dem der gestaltlose" (?) „Strahl der Ideen sich erst zu einem Spiele anschaulicher Formen bricht. Weder entbehren können wir dieß fremde und unergründliche Element, noch wissen wir ein Recht, es festzuhalten; ist seine eigenwüchsige Natur und Gesetzlichkeit für uns, die wir uns nur an Hindernissen entwickeln, zugleich Widerstand und erziehende Anregung, so darf sie weder das eine noch das andere sein für das göttliche Wesen." Diese ernsten Schwierigkeiten, an denen wir Theologen gewöhnlich leichten Fußes vorübergehen, lösen sich einfach durch den Rückblick auf §. 40 u. 44 und die Einsicht, daß Gottes Schaffen ist 1) Hervorbringung der gegen ihn schlechthin (kontradiktorisch) entgegengesetzten Materie und 2) Hervorbringung der Welt aus dieser Materie.

§. 56. Die reine Materie muß als eine unendliche gedacht werden (nicht bloß als eine endlose, d. h. nur a parte post unbegrenzte). Denn daß Gott sein Nichtich als ein irgendwie begrenztes, also als ein endliches dächte und setzte, das wäre ja nur in dem Falle motivirt, wenn seinem Sein an sich selbst (d. h. abgesehen von seinem Verhältniß zu einer Kreatur und namentlich einer Welt,) die Unendlichkeit als Bestimmtheit eignete, m. a. W. wenn sein Sein an sich selbst unter die Kategorie des Quantums (nämlich als unendliches Quantum) fiele*). Da dieß nun eben nicht der Fall ist, so fehlt es für ihn an jeder Veranlassung, in dem Gedanken seines kontradiktorischen Gegentheils eine Verneinung der Unendlichkeit, also die Bestimmtheit der Endlichkeit zu setzen. Nur wenn Gott selbst ein Quantum wäre, nämlich ein unendliches, würde er im Falle sein, die reine Materie als ein Quantum, nämlich als ein endliches, zu denken und zu setzen. Die reine Materie als endlich denken, hieße ja auch in der That, sich in direkten Widerspruch mit ihrem Begriff setzen. Denn auf der einen Seite: das Ende ist die Bestimmtheit des Nichtseins an

*) Schelling, System der ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 158: „Demnach leidet der Begriff der Vielheit, d. h. der Quantität, überall keine Anwendung auf das Absolute." Schon Aristoteles hebt es ja hervor, daß Gott nicht als Größe gedacht werden dürfe. S. Brandis, Handb. d. Gesch. der griech.-röm. Philosophie, II., 2, 1, S. 535.

dem Sein, und die Endlichkeit kann mithin nur an dem Sein gesetzt sein, die Materie aber, als reine Materie, ist ihrem Begriff zufolge schlechthin Nichtsein. Und auf der anderen Seite (was in der Sache selbst mit dem ersteren zusammenfällt,): da die reine Materie schlechthin Nichtsein ist, so würde jede Begrenzung und Beschränkung derselben eine Begrenzung und Beschränkung des Nichtseins, d. h. eine relative Affirmation von Sein an ihr sein, folglich eine Aufhebung ihres Begriffs (nämlich absolut Nichtsein zu sein). Ohnehin würde ein Sein, das nur relativer Weise Nichtsein wäre, gegen das absolute Sein keinen reinen Gegensatz bilden. In dieser wesentlichen Unendlichkeit der primitiven reinen Materie liegt die reale Ursache der oben (§. 49,) aus einem logischen Grunde geforderten Endlosigkeit des göttlichen Schaffens und der Welt.

§. 57. Seine Deutlichkeit gewinnt der Begriff der reinen Materie erst mittelst der Reflexion auf den Begriff dessen, was ihren reinen kontradiktorischen Gegensatz bildet, nämlich des Geistes. Dieser ist die absolute Einheit des Gedankens und des Daseins, des Ideellen und des Realen. Demgemäß ist also die Materie (als solche, als reine Materie,) ein Sein, welches Einheit ist des absolut Nichtgedankens*) und des absolut Nichtdaseins, des absolut Nichtideellen und des absolut Nichtrealen, aber gleichwohl daseiende Einheit beider, weil schöpferisch gedachte und gesetzte, — ein Sein, welches beides ist, ein daseiendes schlechthin nicht Gedanke, schlechthin nicht ideell seiendes Sein und ein daseiendes schlechthin nicht Dasein, schlechthin nicht real seiendes Sein, und zwar beides in Einheit. Auf der einen Seite ist folglich die Materie das absolut nicht Gedachte, das absolut nicht Gedanke seiende Sein, das absolut Nichtideelle, — aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Es wird also hier ein gedachtes Sein (ein Gedanke) so gedacht, daß es als absolut nichts, d. h. nicht etwas, als absolut kein Ding**) seiend

---

*) Thomas v. Aquino sagt sehr richtig: De rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem a materia.

**) Ding (von denken,) nämlich ist das Sein überhaupt (es gibt ja auch bloß ideelle „Dinge"), sofern es ein gedachtwerdendes und folglich denkbares ist. Ein „Unding" ist ein Sein, das sich nicht denken läßt.

gedacht wird, das Dasein als Dasein *von keinem Dinge*, *von Nichts*, *von Null*, — oder: es wird ein Gedanke gedacht aber so, daß das ihn Denken ausdrücklich unmittelbar zugleich die Negation jedes Gedankens *eines Dinges*, eines Etwas, jedes *bestimmten* Gedankens, d. i. jedes *Inhalts* ist, — kurz, es wird gedacht die *lediglich abstrakte*, die *bloße* und *reine*, die *schlechthin inhaltsleere Form* des *gedachten* Seins, des *dinglichen* Seins oder der Dinge, des *Etwas*seins, des bestimmten oder konkreten Seins. Dieß gedachte *Nichtding* (nicht: Unding) wird aber dann weiter gedacht als ein *gesetztes*, also als *wirklich daseiend*. Dieses Dasein nun von keinem Dinge, von Nichts, von Null, ist der **Raum***), nämlich der schlechthin abstrakte, der *bloße*, der *schlechthin leere* Raum, der selbst kein Ding ist**), sondern nur die *pure*, die *abstrakte*, die *leere Form* der endlichen Dinge, der leere *Ort* für sie***). Das räumliche Dasein hat das Nichtsein an sich in Ansehung seines *Gedankens*, in Ansehung dessen, *was* es ist, also in Ansehung seines *Prädikats*, und der *reine* Raum ist so das *absolut* nicht ideelle, das *absolut* gedankenlose (d. h. jeder Gedankebestimmtheit baare) Dasein. Dieser *reine* Raum ist der rein abstrakte *Ort*, die absolute *Leere*, welche zwar unvermeidlich die Vorstellung der Räumlichkeit involvirt, aber so, daß in ihr zugleich jede Vorstellung einer Räumlichkeit *von Etwas* ausdrücklich negirt wird. Er ist das *Nebeinander*, aber das *schlechthin abstrakte*, die *bloße Form* desselben, d. i. die *Figur*†), welche die *lediglich abstrakte Form* des Dingseins konstituirt, — nämlich die *schlechthin abstrakte* und deßhalb *ursprüngliche* Figur, d. i. der (mathematische) *Punkt*, die Figur *ohne Raumgehalt* und deßhalb auch noch die *Indifferenz* der

*) *Schelling*, System des transc. Idealismus (S. W., I., 3,), S. 477: „Was die Philosophie von jeher in Ansehung des Raumes zweifelhaft gemacht hat, ist eben, daß er alle Prädikate des Nichts hat, und doch nicht für nichts geachtet werden kann."

**) D. h der lediglich auf *schlechthin abstrakte* Weise gedacht werden kann.

***) Auch nach *Weisse* (Philos. Dogm., II., S. 57,) ist der Raum „die Form des Daseins." *Schopenhauer* (Die Welt als Wille und Vorstell., 3. A., II., S. 57,) nennt ihn „das allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding heraus kann, ohne aufzuhören Etwas zu sein."

†) Der Raum läßt sich nur durch Figuren bestimmen.

Raumdimensionen*). Auf der anderen Seite dagegen ist die Materie das absolut nicht gesetzte, nicht Dasein seiende Sein, das absolut Nichtreale, — aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Wir haben also hier ein gesetztes Sein, ein Dasein so zu denken, daß es als schlechthin nicht Dasein seiend, als nulles, nichtiges gedacht wird, — oder: wir haben ein Daseiendes zu denken, aber so, daß unser es Denken ausdrücklich unmittelbar zugleich ein diesen Gedanken seines Daseins als einen schlechthin negirten, schlechthin aufgehobenen Denken ist, — also ein Dasein, dessen Inhalt die absolute Negation des Daseins ist, das mithin nichts ist als die lediglich abstrakte, die bloße und reine, die schlechthin inhaltsleere Form des Daseins. Diese bloße leere Form des Daseins haben wir dann aber weiter zu denken als gesetzt, mithin als wirklich daseiend. Wir denken also ein Dasein als vorhanden, aber was so daist, ist das schlechthinige Nichtdasein. Dieß daseiende Nichtdasein nun ist die **Zeit****), nämlich die schlechthin abstrakte, die bloße, die schlechthin leere Zeit, die selbst kein Dasein ist, sondern nur die pure, die abstrakte, die leere Form des endlichen Daseins, das leere Schema desselben***). Das zeitliche Dasein hat das Nichtsein an sich in Ansehung seines Daseins, seiner Realität, in Ansehung dessen, was ist, also seines (logischen) Subjekts, und die reine Zeit ist so das absolut nicht reale, das absolut nichtige (weil das schlechthin flüchtige, schlechthin nicht fixirbare), das schlechthin sich in sich selbst aufhebende (in sich selbst zusammenbrechende) Dasein. Diese reine Zeit ist das schlechthin abstrakte Nacheinander, aber eben das schlechthin abstrakte und schlechthin leere Nacheinander, weil die stete Succession von lauter Nichtdasein†). Sie ist die absolute (absolut ruhelose) Succession, welche

*) Vgl. Trendelenburg, Log. Untersuch., 2. A., I., S. 270—272. 276.

**) Nach Daub (Chr. Dogmat., II., S. 285,) ist gerade umgekehrt der Raum die allgemeine Bedingung des Daseienden.

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., 3. A., II., S. 37, nennt die Zeit „dieß Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas, das sich bewegt."

†) Schopenhauer, a. a. O, I., S. 9: „Succession ist das ganze Wesen der Zeit." Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 117: „Die Form des Werdens, in reiner Abstraktion aufgefaßt, ist die Zeit."

das Nacheinander, das sie als Succession ausdrücklich setzt, als absolute Succession unmittelbar zugleich eben so ausdrücklich wieder schlechthin aufhebt. Diese bloße leere Form des Nacheinander ist die Zahl*), welche die lediglich abstrakte Form des Daseins (der Existenz) konstituirt, — nämlich die schlechthin abstrakte Zahl, d. i. die Null, die Zahl ohne Zahlgehalt**). Als ein schlechthin abstraktes Sein sind Raum und Zeit selbst schlechthin unvorstellbar, gleichwohl aber sind sie das einzige Medium, mittelst dessen uns überhaupt irgend etwas vorstellbar wird. (S. §. 58.) Beide, Raum und Zeit, müssen, wie die reine Materie, welche sie eben konstituiren, als unendlich (nicht bloß als endlos) gedacht werden. Jedes Ende (auch a parte ante) des Raumes und der Zeit könnte ja nur ein Ende im Raum und in der Zeit sein, — jenseits desselben läge nothwendig auch wieder Raum und Zeit; denn Raum und Zeit können sich gegen nichts anderes abgrenzen als wieder gegen Raum und Zeit***). Sie sind aber auch beide, wie die Materie überhaupt, getheiltes Sein (§. 46.). Im Raume sind die Theile als koexistirend (neben einander seiend), in der Zeit als succedirend (nach einander seiend,) zu denken. Raum und Zeit sind nun aber in der reinen Materie ausdrücklich zu denken als in Einheit stehend, und zwar, da sie von Gott im Gedanken seines reinen Nichtichs als unmittelbar Eins gedacht und eben so gesetzt sind, als in schlechthin unmittelbarer, noch nicht innerlich vermittelter, Einheit, m. E. W. in Indifferenz, und folglich auch noch nicht in wahrer, d. h. schlechthiniger Einheit stehend. Und so ist denn also, alles zusammengefaßt, die primitive Kreatur,

*) Die Zeit läßt sich nur durch Zahlen bestimmen. Wie zum Raum die Figur, ebenso verhält sich zur Zeit die Zahl. Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., I., S. 327. 330.

**) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., I., S. 276. Ebendas. S. 277 heißt es: „Was sich räumlich in der Entstehung der Figur unterscheiden ließ, das ist zeitlich in dem Eins, als Element der Zahl, enthalten." Allein nicht die Linie ist die ursprüngliche Figur, sondern der Punkt, und nicht das Eins ist die ursprüngliche Zahl, sondern die Null, und von dieser wird sich schwerlich sagen lassen, was S. 276 behauptet wird: „Die Vorstellung der Zeit geht der Zahl voran." Mit Recht bemerkt Schleiermacher (Psychologie, S. 268,) von dem „Maß überhaupt", daß „es sich nur auf Zeit zurückführen lasse."

***) Vgl. Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 225. 227.

d. h. die **reine** Materie die Indifferenz des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, oder, wenn wir es mit Einem Worte ausdrücken wollen, die **Aeonen** (*οἱ αἰῶνες*)*) sind die primitive Kreatur.

Anm. 1. **Real** kann nur das **Ideelle** sein, nur **Etwas** kann als wirklich gesetzt werden. So viel daher dem Materiellen an der Ideelletät fehlt, ebenso viel fehlt ihm nothwendig auch an der Realität.

Anm. 2. Die Begriffe von **Raum****) und **Zeit** ergeben sich leicht mittelst folgender Reflexionen. Handelt es sich um das **kreatürliche**, d. i. das **endliche** Sein, so ist zu sagen: soll **etwas** (ein Ding) dasein, so muß es im **Raume** sein, — soll **etwas** **dasein**, so muß es in der **Zeit** sein. Es ist hier zu denken: a) ein **daseiendes** Sein als **schlechthin nicht ideelles**, das also schlechthin nicht Dasein **eines Gedankens** ist, schlechthin kein **Ding** ist, m. a. W. das **schlechthin leere**, **inhaltslose** Dasein: und dieß ist der **Raum**; b) ein **daseiendes** Sein als **schlechthin nicht reales**, also als schlechthin nicht **daseiend** oder existirend, das schlechthin **unreale** Dasein, m. a. W. das schlechthin **nichtige** (in sich bestandlose, vergängliche,) Dasein: und dieß ist die **Zeit**. Bei dem Gedanken des Daseienden, wie er hier gedacht werden soll, bleibt lediglich die **pure abstrakte Form des Daseins** übrig, und zwar im Gegensatz a) gegen die **Ideelletät**, gegen das Gedankesein, das Etwassein, die Dingheit, und das gibt den **Raum**, — und b) gegen die **Realität**, das Dasein, die Existenz, und das gibt die **Zeit**. Der **Raum** ist die **bloße** Form des Daseins, sofern er ein Daseiendes ist, das **nicht irgend etwas**, das **kein Ding** ist, — die **Zeit** ist die **bloße** Form des Daseins, sofern sie ein Dasein ist, das kein **Dasein**, keine **Existenz**, keine **Realität** hat***).

Anm. 3. Raum und Zeit sind in uns **apriorische** Anschauungen, die wir nicht von der Erfahrung, weder von der äußeren

---

*) Vgl. Hebr. 11, 3: *Πίστει νοοῦμεν, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.* (Raum und Zeit sind schlechthin **nicht** *φαινόμενα*.) Ebendaselbst 1, 2: *δι᾽ οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.*

) Ueber die Schwierigkeit des Gedankens des Raums s. **Lotze, Mikrokosmus, III., S. 487 f.

***) Frz. **Baader**, Randglossen (S. W., XIV.,) S. 425: „Das Räumliche ist ein Etwas seiend Nichts, das Zeitliche ein nicht seiend Etwas."

noch von der inneren*), absehen, sondern von uns aus, als ursprüngliches Eigenthum unseres Bewußtseins, das eben selbst auch — wie alle Weltdinge — in Raum und Zeit ist, und somit an sich selbst räumlich und zeitlich bestimmt ist, zur Erfahrung hinzubringen, und kraft deren allein wir diese aufzufassen vermögen**). Weßhalb denn die reine Mathematik, beide die Geometrie und die Arithmetik, apriorischen Ursprungs ist, wie nicht geleugnet werden kann***). Unmittelbar können wir Raum und Zeit nicht empirisch anschauen, allerdings aber mittelbar. Den Raum können wir mittelbar anschauen in den Größedimensionen der den Raum ausfüllenden sinnlichen Dinge†) (wobei jedes Mikroskop die Relativität und Subjektivität der Größebestimmungen im Raume ausweist,), die Zeit in der Dauer eben dieser Dinge, in welcher mittelbar zur Anschauung gelangt, daß sie auch Zeit erfüllen. (In der Ausfüllung eines bestimmten Zeitmoments schließen die Dinge einander nicht aus, wie sie es in der Ausfüllung eines bestimmten Raumpunkts wenigstens relative thun.) Wir nehmen Raum und Zeit nicht wahr, aber wir nehmen die Objekte unseres Wahrnehmens als räumlich und zeitlich bestimmte wahr.

Anm. 4. Raum und Zeit sind uns nie anders gegeben als unmittelbar zusammen, schlechthin ungesondert, also in völliger Indifferenz. Weder jenen noch diese können wir je für sich allein haben. Dieß läßt sich schon daran beobachten, daß man sich den Raum nicht anders der Vorstellung näher bringen kann als mittelst der Konstruktion eines Nacheinanders (womit die Vorstellung der Zeit mit eintritt,) von Raumelementen, d. h. Raumpunkten, und die Zeit nicht anders als mittelst der Konstruktion eines Außereinanders

*) Auch das innere Geschehen schauen wir als ein Geschehen auch im Raume an. Vgl. Volkmann, Psychologie, S. 182: „Die räumliche Anschauungsweise ist keineswegs auf jene Vorstellungen beschränkt, die von dem Gedanken einer Außenwelt begleitet werden, sondern ist die ganz allgemeine Eigenthümlichkeit einer jeden deutlichen Zusammenfassung innerer Qualitäten."

**) Trendelenburg, Logische Unters., 2. A., I, S. 247: „Es ist wichtig, sich noch in einer besonderen Betrachtung klar zu machen, daß wir Raum und Zeit als letzte Anschauungen nicht durch die Sinne empfangen, sondern in der That für sie voraussetzen. Alles Sinnliche versetzen wir in Raum und Zeit, aber Raum und Zeit werden nicht sinnlich wahrgenommen."

***) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., I., S. 280—284.

†) Weil der Punkt dimensionslos ist, ist er auch sinnlich unanschaubar.

(eine räumliche Bestimmung) von Zeitelementen, d. h. Zeitpunkten (was wieder eine räumliche Vorstellung ist)*). Von diesem nicht von einander lassen Können von Raum und Zeit kommt es auch her, daß jede Ueberwindung des Raumes zugleich eine Ueberwindung der Zeit ist, und umgekehrt.

Anm. 5. Die Aeonen, ungeachtet sie Kreatur sind, sind doch noch nicht Welt (κόσμος); aber aus ihnen ist die Welt schöpferisch hervorgebracht, geschaffen worden. Von einer „Aeonenwelt" kann nicht geredet werden, da die Aeonen (Raum-Zeit) eben noch nicht Welt sind. Selbstverständlich ist mit diesen Aeonen nicht irgend eine besondere Weltsphäre gemeint, sondern die schlechthin unendliche Raum-Zeit des Universums, innerhalb welcher die endlos vielen besonderen Weltkreise sich befinden, jene Raum- und Zeitunendlichkeit, innerhalb welcher die Welt des Endlichen eine endlose ist.

§. 58. Die reine Materie ist ein von Gott schlechtweg Gesetztes, ein lediglich durch seine absolute Setzung unmittelbar und ohne Vermittelung Hervorgebrachtes, — weßhalb sie auch noch nicht Natur ist; von ihr abwärts aber ist Gottes Schaffen nicht mehr ein bloßes und unvermitteltes absolutes Setzen der Kreatur, sondern ein schöpferisches Setzen ihrer neuen Bildungen aus ihr selbst, soweit sie bereits vorhanden ist, heraus unter ihrer ausdrücklichen eigenen Vermittelung, — also schöpferische Entwickelung derselben. Mit der reinen Materie und von ihr an weiter fort ist nämlich für Gott in seiner schöpferischen, d. h. in seiner auf die Hervorbringung der Welt, wie er sie in seiner Schöpfungsidee koncipirt hat, abzielenden Wirksamkeit bereits eine Kreatur gegeben. Sein schöpferisches Denken und Setzen hat mithin nunmehr bereits ein Objekt, auf das es sich unmittelbar richtet, und ist also ein ein bereits gegebenes, und zwar

*) Vgl. Volkmann, Psychologie, S. 191: „Bemerkenswerth ist, daß uns die Glieder einer abgelaufenen Reihe streng genommen nicht im Nacheinander, sondern im Nebeneinander, die Reihen selbst also nicht sowohl als Zeitreihen, wie vielmehr als Raumreihen erscheinen (Zeitraum)." Schelling, Syst. d. gesammten Philos. (S. W., I., 6,), S. 521: „Die Zeit verfließt mit Bewußtsein nur, insofern sie gemessen wird durch den Raum (Qualität, z. B. Tag). Der Raum wird ins Bewußtsein gesetzt nur dadurch, daß er mit der Zeit synthesirt wird." Novalis Schr., III., S. 294: „Zeit ist innerer Raum — Raum ist äußere Zeit."

je länger desto mehr als bereits bestimmt gegebenes, Sein in der bezeichneten Richtung teleologisch Denken und Setzen, — ein eine bereits gegebene Kreatur als und zu etwas, was sie noch nicht ist, Denken und Setzen. Gott bringt nunmehr eine ihm gleichbestimmte Kreatur dadurch hervor, daß er das bereits vorhandene, aber noch nicht oder doch noch nicht vollständig ihm gleichbestimmte kreatürliche Sein kraft seines es Denkens und Setzens sich vollständig gleichbestimmt, — er bringt also die von ihm definitiv bezweckte Kreatur unter der Vermittelung der jeweils schon mehr oder minder unfertig hervorgebrachten und letztlich der reinen Materie hervor. Kurz, im weiteren Fortgange seines Schaffens entwickelt Gott fort und fort schöpferisch die erst hervorzubringende Kreatur aus der jeweils schon hervorgebrachten und letztlich aus der primitiven Kreatur, der reinen Materie. Demgemäß bildet die Kreatur wesentlich eine Vielheit von Stufen kreatürlichen Seins, und zwar — da das göttliche Schaffen abwärts von seinem primitiven Akt ein die Kreatur schöpferisch aus sich selbst heraus Entwickeln ist, — von schlechthin aus einander heraus erwachsenden Stufen, also ein schlechthiniges Kontinuum von Bildungsformen, die sich immer höher (zur Gleichbestimmtheit mit Gott hin) erheben, eine Kette von Gliedern, die genau eins in das andere eingreifen. Es liegt mithin in ihrem Begriff selbst, daß der Zusammenhang ihrer Glieder und der Fortschritt ihrer Stufen ein schlechthin stätiger ist, so daß zwischen den verschiedenen Stufen die genau einpassenden Vermittelungsglieder niemals fehlen. Einen Sprung kann es ihrem Begriff zufolge in der Stufenleiter ihrer Formationen nicht geben. (Non datur saltus in natura rerum.) Die Einheit aber dieser Vielheit von Stufen ist Einheit derselben vermöge ihrer Entwickelung aus einander heraus, und so ist das Ganze derselben ein organisches Ganzes oder ein Organismus (s. unten §. 69). Demnach ist die Welt, sowohl jede einzelne Weltsphäre (die Einheit ihrer unorganischen und ihrer organischen Natur) für sich als auch die Totalität der einzelnen Weltsphären, ein organisches Ganzes. Eben sofern die Kreation angegebenermaßen ein Prozeß der Entwickelung der Kreatur, letztlich der reinen Materie, aus sich selbst heraus ist,

ist dann das Produkt derselben wesentlich eine Natur. Alle Kreatur, die reine Materie abgerechnet, (jedes Weltwesen) ist daher wesentlich eine Natur (auch das persönliche Geschöpf nicht ausgenommen.)

Anm. Abgesehen von der primitiven Hervorbringung der Materie, ist demnach für Gott die schöpferische Aufgabe mutatis mutandis eben das, was für den Menschen die sittliche Aufgabe (d. h. die moralische Aufgabe als die sittliche, s. §. 97 ff.) ist. Wie der Mensch kraft seiner moralischen Funktion als sittlicher die irdische materielle Natur seiner Persönlichkeit zueignet, ebenso eignet Gott kraft seiner schöpferischen Funktion die (von ihm selbst primitiv hervorgebrachte) Materie überhaupt sich zu.

§. 59. Da demnach das Schaffen Gottes von hier aus, also sein die Welt Schaffen — schöpferische Entwickelung dieser Welt aus der reinen Materie heraus, sein die Welt Schaffen ein Denken und Setzen derselben in der reinen Materie und aus ihr heraus, — die reine Materie aber näher die Indifferenz von Raum und Zeit ist: so ist Gottes Schaffen von hier ab oder sein die Welt Schaffen ein Schaffen in Raum und Zeit, und zwar in ihrer Indifferenz, und es sind von hier ab Raum und Zeit, und zwar beide in ihrer Indifferenz, auch Bestimmtheiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes ist von hier ab eine räumliche, d. h. eine sich im Raum ausbreitende, und eine zeitliche, d. h. eine sich in der Zeit ausdehnende, eine sich in einem Zeitverlauf vollziehende, — also eine extensive und successive, und zwar beide in Indifferenz. Indem nun aber Gott in den Raum und die Zeit hinein schafft, beschränken sich in dem Produkt, d. i. in der Weltkreatur diese beiden (denn sie sind beide negative Größen) gegenseitig (so daß jede der anderen eine Negation hinzufügt). Indem die Zeit (das Nacheinander) den Raum (das Nebeneinander) beschränkt, kommt in das räumliche geschöpfliche Sein Ordnung (Abfolge im Nebeneinander, Reihenfolge,), der Gegensatz gegen das schlechthin beziehungslose (d. h. eben ungeordnete) Nebeneinander; und indem der Raum (das Nebeneinander) die Zeit (das Nacheinander) beschränkt, kommt in das zeitliche geschöpfliche Sein Dauer (das Zugleich), der

Gegensatz gegen das schlechthin beziehungslose (kontinuitätslose) Nacheinander*).

Anm. Indem Gott die Zeit schafft und in der Zeit fortschafft, gibt es selbstverständlich auch für ihn eine Zeit. Und so gewiß Gottes Schaffen ein anfangsloses ist (§. 52.), so gewiß gibt es für Gott unmittelbar zusammen mit seinem Sein selbst eine Zeit. (Es gibt keine Zeit, da es für Gott keine Zeit gab.) In Gott gibt es freilich keine Zeit; aber so gewiß er an sich schlechthin außer aller Zeit ist, ebenso gewiß ist er in seinem Verhältniß zur Welt allezeit**) in der Zeit. So wie es einmal (durch Gott) eine Zeit gibt, so steht auch Gott in seinem Sein in einem bestimmten Verhältniß zur Zeit, oder so ist er auch (in diesem Sinne) in der Zeit. Das Gleiche gilt selbstverständlich auch in Beziehung auf den Raum.

§. 60. Der nähere Sachverhalt bei dem Fortschreiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes von der reinen Materie abwärts stellt sich folgendergestalt heraus. Sie ist, wie gesagt, eine stätig fortgesetzte Steigerung der jeweils schon gegebenen Kreatur zu immer höheren, d. h. immer mehr Gott gleichbestimmten Bildungen. Und zwar näher in der Art, daß auf die jedesmal gegebene Kreatur zu diesem Ende ein Denken und Setzen Gottes gerichtet ist. Was liegt nun hierin? Zunächst (A) also: Gott denkt die betreffende ihm gegebene Kreatur. Dieß heißt nun nicht etwa: Gott sucht erst den Gedanken derselben, — denn eben mittelst seines sie Denkens hat er sie ja gesetzt, — sondern es will sagen: er macht den ihm schon gegebenen Gedanken derselben zum Objekt seines Denkens. Das Denken eines bereits gegebenen Gedankens nun ist das Nachdenken, und dieses ist zuvörderst (a) ein Analysiren des in dem denkenden Bewußtsein unmittelbar und folglich unvermittelt als Einheit gesetzten Gedankens (von einem bestimmten Objekt), ein Unterscheiden, ein Auseinanderlegen desselben

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell. (3. A.), I., S. 12: „Im bloßen Raum wäre die Welt starr und unbeweglich, kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken . . , . . In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer."

**) Wir können hier im Ausdruck gar nicht einmal die Zeitvorstellung umgehen.

in seine Elemente, in die in ihm enthaltenen einzelnen Gedankenbestimmtheiten, die in ihm, wie er eben vorliegt, unmittelbar zusammengefaßt sind und nicht auseinander treten, sondern in Indifferenz stehen. Allein dieß ist nur die eine, die negative Seite an dem Processe des Nachdenkens; er hat auch noch eine positive Seite, denn er bleibt nicht stehn bei diesem Unterscheiden, sondern er ist wesentlich auch weiter (b) ein Beziehen jener unterschiedenen Elemente auf einander, und sohin ein sie gegenseitig durch einander Bestimmen und so mit einander Vermitteln. In dem Nachdenken werden die in dem gegebenen Gedanken, auf den es sich richtet, unmittelbar und unvermittelt äußerlich in die Einheit zusammengeschlossenen einzelnen logischen Elemente, d. h. Gedankenbestimmtheiten, wie einerseits unterschieden so andererseits gegenseitig auf einander bezogen, und hiermit durch einander bestimmt, damit aber unter sich zu innerer Einheit vermittelt. Von diesem letzteren Akt ist aber die unmittelbare Folge das Hervortreten von neuen, und zwar konkreteren und folglich höheren Gedankenbestimmtheiten in dem denkenden Bewußtsein. Eben diese neuen Gedankenbestimmtheiten müssen aber endlich (c), wenn der Denkakt (der ja seinem Begriff zufolge ein Begreifen ist, d. h. ein die einzelnen Gedankenelemente, welche jedesmal den Inhalt des Bewußtseins bilden, in die Einheit dieses letzteren Zusammenschließen,) sich abschließen soll, selbst wieder unmittelbar — und sohin freilich auch unvermittelt, — in die Einheit des Bewußtseins zusammengeschlossen werden. Hiernach ist es klar, was es heißt: Gott denkt die jedesmal bereits vorhandene Kreatur. Es will dieß sagen: 1) Er zerlegt für sein Bewußtsein den Gedanken derselben in die einzelnen Elemente, welche an sich in ihm enthalten, aber noch nicht für jenes mit Deutlichkeit auseinander getreten sind, — er löst die Indifferenz auf, in welcher dieselben unmittelbar noch in ihm gesetzt sind, — er unterscheidet ihn in die einzelnen Gedanken von einzelnen Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins, die in ihm unmittelbar in einandergeschlungen sind, — bezieht aber zugleich dieselben schlechthin auf einander und bestimmt sie damit gegenseitig durch einander. Davon ist nun das Resultat in dem göttlichen Bewußtsein eine Reihe neuer einzelner Gedanken von neuen und zwar konkreteren

und somit höheren Bestimmtheiten des Geschöpfs. 2) Allein da Gott ja denkt, kann er diese neugewonnenen mehreren einzelnen Gedanken von neuen höheren Bestimmtheiten des Geschöpfs nicht in ihrer Vereinzelung stehn lassen in seinem Bewußtsein, sondern muß sie, so wie er sie in diesem erzeugt, sofort auch unmittelbar — und also freilich auch unvermittelt, in der Weise der bloßen Indifferenz — in die Einheit desselben zusammenfassen, d. h. in den Begriff. Die Erzeugung jener mehreren neuen einzelnen Gedanken von neuen und höheren Bestimmtheiten der Kreatur ist mithin im göttlichen Bewußtsein unmittelbar zugleich die Erzeugung des Begriffs von einem sie in unmittelbarer — und sonach freilich auch unvermittelter, in der Weise der bloßen Indifferenz — Zusammenfassung in sich verknüpfenden neuen und höheren geschöpflichen Sein oder Geschöpf, — also des Begriffs von einer neuen und höheren Kreaturstufe. Und erst hierin, erst in diesem seinem synthetischen Moment, schließt sich der in Rede stehende göttliche Denkakt wirklich ab. Diese beiden Momente, das analytische und das synthetische, fallen aber, da sie absoluter Natur sind, nicht etwa auseinander, sondern sie fallen schlechthin zusammen. Eben indem Gott, die Indifferenz in dem Gedanken der betreffenden Kreatur auflösend und die Gedanken von den besonderen Kreaturbestimmtheiten, die in ihm unterschiedslos zusammengeschlossen waren, sich gegenseitig bestimmen lassend, die Gedanken neuer höherer Kreaturbestimmtheiten koncipirt, erzeugt er unmittelbar zugleich und eben hiermit den Gedanken der neuen Kreaturstufe, in welchem er diese letzteren unmittelbar und unterschiedslos in Eins faßt. Soweit unsre Reflexion uns bisher geführt hat, handelt es sich überall nur um bloße Gedanken Gottes, bloß um Vorgänge lediglich in dem Bewußtsein Gottes; die angegebenermaßen diesem aufgegangenen Gedanken von neuen und höheren Bestimmtheiten der Kreatur sind eben noch bloße Gedanken von diesen (keineswegs etwa schon diese Bestimmtheiten selbst,), und folglich Gedanken von ihnen als lediglich möglichen, — und eben so ist der sie unmittelbar zusammenfassende Begriff einer neuen und höheren Formation des Geschöpfs vor der Hand der bloße Begriff von dieser (keineswegs etwa schon die neue Kreaturstufe selbst), und folglich der Begriff von einer lediglich möglichen neuen und

höheren Kreaturstufe. Allein wir haben (B) die Reflexion noch einen weiteren Schritt fortzuführen. Es bewendet nämlich hier nicht bei den bloßen Gedanken und der bloßen Möglichkeit, sondern jene müssen als sofort ins Dasein (in die Realität) und diese muß als sofort in die Wirklichkeit umschlagend gedacht werden. Denn der göttliche Akt, der uns hier beschäftigt, ist ja nicht bloß ein Denken, sondern auch ein Setzen. Der bisher beschriebene theoretische Vorgang in Gott hat folglich wesentlich einen ihm entsprechenden praktischen in seinem Geleit, der ideelle oder logische einen realen oder thelematischen; — die Funktion seines Verstandesbewußtseins geht in dem in Rede stehenden Akt Gottes wesentlich über in eine ihr korrespondirende seiner Willensthätigkeit, — sein Denken neuer und höherer Bestimmtheiten der Kreatur und einer neuen und höheren Kreaturstufe in ein Setzen derselben. Wie und indem Gott, die bereits gegebene Kreaturstufe denkend, für sein Bewußtsein ihren Gedanken in die in ihm zusammengefaßten einzelnen ideellen (logischen) Bestimmtheiten oder Unterschiede auflöst: so und eben damit zugleich setzt er auch dieses sich Dirimiren in die in ihr unmittelbar zusammengeschlossen liegenden Unterschiede an jener Kreaturstufe selbst, d. h. er differenzirt zugleich dieselbe in sich selbst; und wie und indem er eben vermöge jener logischen Analyse seines Gedankens von der schon gegebenen Kreatur zugleich für sein Bewußtsein eine Reihe von neuen und höheren Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins sich vorbildet (vorstellt) und sie zugleich unmittelbar zusammenfaßt in den Begriff einer neuen höheren Kreaturstufe: so und eben damit zugleich setzt er auch diese neue Kreaturstufe selbst mit den ihr zugehörigen neuen und höheren Seinsbestimmtheiten, oder gibt er ihr Dasein. Nur müssen wir auch hier wieder die beiden bezeichneten Momente als schlechthin zusammenfallend denken. Wenn nämlich Gott, die betreffende Kreaturstufe in sich differenzirend und ihre aus der Indifferenz entbundenen Kreaturbestimmtheiten sich gegenseitig bestimmen lassend, neue höhere Kreaturbestimmtheiten hervorbringt, so bringt er sie nicht als für sich bestehende hervor, sondern er bringt sie hervor indem er, ihre Gedanken unmittelbar in Eins fassend, eine neue höhere

Kreaturstufe hervorbringt, welche ihre unmittelbare Synthese, ihre Indifferenz ist. Mit Gottes Denken der Kreatur in ihrem Fortschritt geht folglich schlechthin Hand in Hand eine wirkliche Setzung derselben zu immer neuen und höheren Bildungen, ein willensthätiges Hervorbringen dieser neu entworfenen Formationen der Kreatur. Und eben indem Gott so die neue und höhere Stufe seines Geschöpfs jedesmal mittelst der Differenzirung der bereits vorhandenen und des sich Umgestaltens ihrer auseinander gelösten einzelnen Elemente durch ihr in Wechselwirkung Treten hervorbringt vermöge einer neuen unmittelbaren Synthese: ist seine Fortführung des Schöpfungswerks von der reinen Materie abwärts wesentlich wie im vorigen §. aufgestellt worden, eine schöpferische Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus*).

So lange nun die Kreatur durch diese schöpferische Entwickelung aus sich selbst heraus noch nicht bis zu der Bestimmtheit erhoben ist, welche der Schöpfungsidee wirklich entspricht, d. h. so lange sie noch nicht wirklich Gott gleichbestimmt ist: so lange kann die schöpferische Wirksamkeit auch noch nicht ruhen**). Bis dieser Punkt erreicht ist, wird vielmehr jede neu gewonnene höhere Stufe des geschöpflichen Seins immer wieder von Neuem Objekt des vorbeschriebenen Denkens und Setzens Gottes. Dieses findet sich ja auch gegenüber von jeder solchen Stufe ausdrücklich sollicitirt. Denn in ihr sind zwar allerdings diejenigen Bestimmtheiten, welche in der früheren erst unmittelbar und folglich auch unvermittelt und in Indifferenz zusammengefaßt waren, wirklich mit einander vermittelt, indem sie, sich gegenseitig bestimmend, beiderseits in höhere Bestimmtheiten übergegangen sind; aber eben diese neuen höheren Bestimmtheiten selbst sind in ihr doch wieder nur erst auf unmittelbare und mithin unvermittelte Weise und unterschiedslos verknüpft, sie sind nur äußerlich geeinigt, in bloßer Indifferenz und bedürfen noch erst einer Vermittelung zu wirklicher innerer Einheit vermöge ihres gegenseitigen sich Bestimmens. Daher hebt Gott nothwendig auch

*) Im Begriff der Entwickelung liegt wesentlich dieß doppelte Moment, das der Analyse und das der Synthese. S. darüber die lichtvolle Erörterung Jul. Müllers: Sünde, 3. A., II., S. 71—74.

**) Wir begegnen uns hier vielfach mit Reiff, System der Willensbestimmungen, S. 148 f.

mit der neugewonnenen Stufe den nämlichen Prozeß der Analysis und der Synthesis durch sein sie denkendes Setzen von Neuem an. Und so wiederholt es sich von Stufe zu Stufe, bis jene Sollicitation zur Wiederholung letztlich wegfällt, weil eine Kreatur erreicht worden ist, bei der es einer Vermittelung der in ihr unmittelbar und unterschiedslos zusammengefaßten geschöpflichen Seinsbestimmtheiten durch Gottes schöpferische Wirksamkeit aus dem Grunde nicht bedarf, weil sie ihrer eigenthümlichen Natur gemäß dazu vermögend und angelegt ist, selbst dieselben mit einander zu vermitteln, und so selbst ihre innere Einheit auf vollständige Weise zu vollziehen. In diesem Punkte (dem persönlichen Geschöpf) ist dann das Geschöpf auch als der Idee des Schöpfers wahrhaft entsprechend (als wirklich Gott gleichbestimmt) gegeben, und so schließt sich der Schöpfungsprozeß hier ab. Allein freilich nur für die betreffende einzelne Schöpfungs- oder Weltsphäre; denn das göttliche Schaffen überhaupt findet auch hier sein Ziel nicht, da es seinem Begriff zufolge (s. §. 49.) endlos ist. Vielmehr setzt Gott von diesem relativen Abschlußpunkt aus, immer wieder neue Kreise ziehend, seine Schöpferwirksamkeit stätig weiter fort in der Hervorbringung einer endlosen Reihe von organisch aus einander hervorwachsenden einzelnen Weltsphären, die sich, eine auf die andere basirt, immer höher steigern. Das allgemeine Schema ihrer Konstruktion ist aber für alle gleichmäßig dasselbe, da alle nach einem und demselben Gesetz schöpferisch hervorgebracht werden. (§. 49.)

Anm. Der hier dargelegte Begriff der Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes wird durch die empirische Beobachtung durchaus gerechtfertigt. Diese weist auf, wie in der irdischen Schöpfung durchgängig die höhere Stufe aus der Auflösung der nächst niederen hervorgeht, so daß diese immer das bedingende Substrat bildet bei der Entstehung jener kraft der schöpferischen Einwirkung. Aus den chemisch zersetzten Elementen erhebt sich das Mineral, aus dem verwitterten Mineral die Pflanze, aus der verwesten Pflanze das Thier. So erhebt sich auch letztlich aus dem in die Elemente zurücksinkenden materiellen Menschen der Geistmensch, die Geisterwelt*).

*) Ueberweg, Logik, 214: „Die Einsicht, daß das Auseinandertreten des Indifferenten in (konträre) Gegensätze und deren Vermittelung zu einer höheren

§. 61. Obschon von der primitiven Setzung der reinen Materie abwärts der weitere Verlauf der Kreation ein stätiger Entwickelungsprozeß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, so ist doch dieser Prozeß der Prozeß einer solchen Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus wesentlich durch Gott, und folglich das Werden der Welt auch in diesem seinem Fortgange nichts desto weniger ein wirkliches Erschaffenwerden derselben. Bei der Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus liegt die Kausalität in keiner Weise in ihr selbst, sondern lediglich in dem auf sie gerichteten Denken und Setzen Gottes. Dieses allein bringt sie innerlich in Fluß, dieses allein ist auch forthin die welthervorbringende Kausalität. Nicht etwa entwickelt sich die Kreatur selbst aus sich selbst heraus zu neuen Bildungen, sondern es werden von Gott aus ihr heraus neue Bildungen entwickelt. Die Entstehung der nachfolgenden Kreatur ist zwar vermittelt, und zwar auf wesentliche Weise, durch die schon vorhandene vorangehende; allein damit ist die Entstehung jener durch diese nicht verursacht, sondern verursacht ist sie durch Gott, und allein durch ihn, und es ist nur diese göttliche Verursachung der späteren Kreatur bedingt durch die frühere, — nämlich insofern als Gott zufolge des Begriffs seines Schaffens (als in diesem Stadium schöpferischer Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus) die spätere Kreatur durch seine Kausalität (die als absolute an und für sich freilich dieser Bedingung schlechterdings nicht unterliegt, und überhaupt keiner Bedingung,) nicht anders als auf der Basis der vorangehenden, nicht anders als durch Entwickelung aus ihr, hervorbringen kann. Hiernach bestimmt sich der Begriff des nicht-primitiven*) göttlichen Schaffens, m. a. W. des Weltschaffens (der creatio secunda), genauer. Nach der einen Seite, sofern es wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist es durch das schon Vorhandensein einer Kreatur (das freilich seine Kausalität wieder lediglich in Gott hat,) bedingt, und folglich ein nicht absoluter Akt. Allein

Einheit die Form aller Entwickelung im Leben der Natur und des Geistes sei, darf als ein bleibendes Resultat der Schelling'schen und Hegel'schen Spekulation angesehen werden."

*) Wir können auch sagen: des zeitlichen Schaffens Gottes.

auf der anderen Seite ist es ja auch wieder ein aus der Kreatur etwas Entwickeln, was in ihr selbst schlechthin nicht vorhanden ist, ein Hervorbringen eines schlechthin Neuen, schlechthiniger Anfänge wesentlich neuer Reihen in ihr*), und zwar vermöge eines Akts, der Denken und Setzen schlechthin in Einem ist, — und nach dieser Seite hin ist es ganz offenkundig ein absoluter Akt. Es ist also wesentlich beides, ein absoluter und ein nicht absoluter Akt, — ein absoluter Akt, in den wesentlich ein nichtabsoluter mit aufgenommen ist, m. E. W. ein nicht rein absoluter Akt. Vgl. oben §. 44.

Anm. 1. Die Annahme einer generatio aequivoca ist jetzt als auch von der Naturwissenschaft abgewiesen zu betrachten. Vgl. Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 366—383.

Anm. 2. Wenn die Welt durch einen nicht rein absoluten Akt des Schöpfers geschaffen wird, wenn sie nur mittelst einer über eine lange Reihe von Kreaturstufen hinwegschreitenden und folglich successiven Wirksamkeit desselben der ihrer Idee vollständig entsprechenden Vollendung entgegengeführt wird: so muß jede einzelne Weltsphäre bis zu dieser ihrer Vollendung hin an sich betrachtet nicht bloß mannichfache Unvollkommenheiten an sich haben, sondern auch als Ganzes unvollkommen sein. Aber diese Unvollkommenheit ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in stätigem Aufgehoben werden begriffen und folglich eine nur provisorische. Mit ihr besteht deßhalb die vollständige relative Vollkommenheit der Welt in jedem ihrer Punkte unbedingt zusammen. Hierin liegt die einzige wirkliche Theodicee; aber auch die schlechthin ausreichende. Die Unvollkommenheiten unserer jetzigen irdischen Welt sollte man nicht leugnen wollen; aber ein noch nicht fertiges Werk kann nicht vollkommen, nicht frei von Mängeln sein. Wir stehen noch mitten darin in dem Schöpfungsproceß des irdischen Weltkreises: das kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden**).

§. 62. Die reine Materie, diese primitive***) Kreatur, bildet das letzte Substrat und die allgemeine Basis des gesammten end-

*) Vgl. Martensen, Dogmatik, S. 146—148.

**) Vgl. K. Snell, Die Schöpfung des Menschen, S. 58—66. 72f.

***) Erste können wir nicht sagen wegen der Anfangslosigkeit des göttlichen Schaffens.

losen Schöpfungsverlaufs, das allgemeine Element, den allgemeinen Mutterschooß, aus welchem alles übrige kreatürliche Sein überhaupt schöpferisch herausgezeugt und hervorgeboren wird. Denn der weitere Verlauf des schöpferischen Akts Gottes von hier aus ist, wie wir gesehen, wesentlich ein Denken und Setzen *der Materie*. Was Gott forthin schöpferisch denkt und setzt, das denkt und setzt er *in ihr*, obschon weiterhin nicht mehr als *reiner* Materie. Zwar ist es wesentlich die Aufgabe des Schaffens, die Materie zum Geist zu potenziren, d. h. sie *als solche* aufzuheben durch Hinausführung über sich selbst; allein nichts desto weniger bleibt doch, weil die Kreatur auch als vollendete eben doch *in der Materie* koncipirt und *aus ihr heraus* geboren worden ist, die ihr eigenthümliche Bestimmtheit auf alle Zukunft hin der Grundtypus für die *Form* lles kreatürlichen Seins. Es ist dieß aber eben die *Endlichkeit* s. oben §. 46.), die Bestimmtheit des Nichtseins an dem Sein. Diese Grundbestimmtheit behält die Kreatur von der Materie, ihrem Mutterchooß, her in allen ihren Entwickelungen und Potenzirungen unveräußerlich an sich, wie ja überhaupt bei jeder Entwickelung die Betimmtheiten der früheren Stufen wesentlich mitübergehen in die päteren. Und auch schon deßhalb kann ja an ihr ihre Endlichkeit uch durch den Fortgang der Schöpfung nicht aufgehoben werden, veil eine Aufhebung derselben eine Aufhebung der Identität des Seins der einzelnen Weltwesen involviren, also in der That die *Verichtung* dieser Geschöpfe selbst sein würde, ja überhaupt unmittelar eine Aufhebung derselben *als Einzelsein*; denn *Einzelsein* ann es nur als *endliches* geben. Daß das vollendete Geschöpf llerdings ein *endloses* Sein besitzt, das ändert nichts an seiner Endlichkeit; denn es bleibt nichtsdestoweniger ein in seinem Sein *egrenztes*. (Ohnehin ist ja jenes a parte post endlose Sein a parte nte kein anfangsloses.) Nun hat sich aber herausgestellt, *was* die *eine* Materie in concreto ist, nämlich *Raum* und *Zeit* in ihrer nmittelbaren Synthese oder Indifferenz (§. 57.): demnach bestimmt ch der abstrakte Begriff der Endlichkeit der Kreatur näher zu dem ihrer *äumlichkeit* und *Zeitlichkeit*, beide in ihrer Indifferenz. Entickelt Gott alle *Welt*kreatur (alle *weitere* Kreatur abwärts von r reinen Materie) schöpferisch aus der reinen Materie heraus, so

heißt dieß in concreto: er entwickelt sie aus Raum und Zeit, in ihrer Indifferenz, heraus; und so bilden denn Raum und Zeit, in ihrer Indifferenz, die Grundformen, und zwar die schlechthin bleibenden Grundformen, alles geschöpflichen Seins*). Alles kreatürliche Sein ist in Raum und Zeit, unter der Bestimmtheit oder in der Form des Raumes und der Zeit, in ihrer Indifferenz, gesetztes, also räumliches und zeitliches, oder genauer: räumlich-zeitliches, und eben hierin besteht in concreto die ihm wesentliche Endlichkeit. Raum und Zeit, in ihrer Indifferenz, sind das Netz, in welches Gott schöpferisch seine Welt hineinzeichnet, der Aufzug oder Zettel, in welchen er seinen κόσμος hineinwebt, und vermöge welches diesem als Ganzem und allen einzelnen Weltdingen die Endlichkeit, durch welche sie in ihrer Gleichbestimmtheit mit Gott gleichwohl wesentlich das Andere von Gott sind, als character indelebilis anhaftet. Der Raum macht das Etwassein getheilt, die Zeit das Dasein**). Diese Bestimmtheit, welche dem Weltgeschöpf von seiner Erschaffung aus der reinen Materie heraus anhangt, kann auch durch den Fortgang des Schöpfungsprocesses an ihm nicht aufgehoben werden, sie kann namentlich auch nicht dadurch, daß eben in diesem Fortgang alle Materie an ihm aufgehoben und es schlechthin vergeistigt wird, von ihm abgestreift werden. Denn indem durch den Schöpfungsproceß die Materie letztlich über sich selbst hinausgeführt wird, werden Raum und Zeit nicht an sich aufgehoben an den Kreaturen und für sie, sondern nur als Schranke für sie

---

*) Müller, Sünde (3. A.), II., S. 149 f.: „Eine sich selbst widersprechende Vorstellung ist es, daß ein Wesen aus dem zeitlichen Sein in ein außerzeitliches übergehe, daß es in irgend einem Moment jene Existenzweise mit dieser vertausche, somit in der Zeit anfange außerzeitlich zu existiren .... Wird das zeitliche Dasein eines Wesens zur Voraussetzung seiner zeitlichen Existenz gemacht, so daß jenes aufhören muß, damit dieses anfange, so erhalten wir ein außerzeitliches Dasein, welches nur an einem bestimmten Zeitmoment anfangen kann, und welches eben damit, während es seinem Begriffe nach unabhängig von der Zeit sein soll, durchaus von der Zeit abhängig sein würde." Apelt, Religionsphilosophie, S. 83: „Bei der Unendlichkeit des Raumes kann man sich ein Sein der Dinge außer demselben nicht anders denken, als wenn man sich den Raum selbst aufgehoben denkt."

**) Richtig verstanden, kann man deßhalb mit Schopenhauer (Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 6,) sagen, durch Zeit und Raum sei die Vielheit

werden sie aufgehoben. Eine Grenze bleiben auch für die vollendete Kreatur Raum und Zeit nach wie vor; aber sie sind für dieselbe jetzt eine schlechthin übersteigliche Grenze*). Auch an den schlechthin Geist gewordenen Geschöpfen bleiben Raum und Zeit als die Formen ihres Seins; aber beschränkende Formen ihres Seins haben sie dem Begriff des Geistes (§. 29. 30.) zufolge für sie zu sein aufgehört**). Für den wirklichen reinen Geist ist der Raum schlechthin durchdringlich geworden und die Zeit schlechthin beharrlich in ihrem Verlauf (nicht mehr flüchtig.) Mit der geistigen Qualität des Seins des vollendeten Geschöpfs steht aber diese seine räumliche und zeitliche Bestimmtheit, ungeachtet Raum und Zeit wesentliche Bestimmtheiten der Materie sind, deßhalb gleichwohl in keinem Widerspruch, weil ja Raum und Zeit (rein als solche) lediglich formale Seinsbestimmtheiten sind, lediglich leere Formen des Seins, ohne irgend einen Inhalt des Seins.

Anm. Alle Weltdinge sind aus und in Raum und Zeit geworden: darum können sie auch nie wieder aus ihnen heraus. Die Materie im materialen Sinne ist die Materie im formalen Sinne (d. h. das Element), aus welcher Gott schafft, aus und in welcher er demiurgisch wirkt.

§. 63. Das weltkreatürliche Sein ist sonach wesentlich räumlich-zeitliches. In dieser räumlich-zeitlichen Bestimmtheit ist es nun aber endliches und als endliches ist es wiederum in sich getheiltes Sein, ein Ganzes von Sein, das sich nur in Bruchtheilen ausdrückt, kurz eine Vielheit von Einzelsein. (§. 46.) Diese Vielheit von Einzelsein ist es nun eben in Raum und Zeit oder in räumlicher und zeitlicher Beziehung. Es ist eine Vielheit von räumlich-zeitlich gegen einander abgegrenzten geschöpflichen Einzelwesen, — eine Vielheit von Einzelwesen, die im Raum neben einander***) und in der Zeit nach einander sind, — die im Raum

*) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol.: S. 260–262. 384.

**) Mit Franz Baader zu reden: Die vollendeten Geschöpfe sind nicht raum- und zeitlos, aber sie sind raum- und zeitfrei.

***) Schelling, Darstell. des Naturprozesses (S. W., I., 10,), S. 314: Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d. h. wenigstens der Existenz nach, verschieden vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach außereinander sind.

einander koordinirt sind und in der Zeit einander succediren. Und zwar gilt dieß von dem Produkte jedes einzelnen göttlichen Schöpferakts, also von jeder besonderen Stufe (Hauptstufe, Unterstufe u. s. w.) der Weltkreatur, überhaupt von jeder Gattung (den Ausdruck im weitläuftigsten Sinne genommen) derselben. Jede Gattung wird von dem Schöpfer nicht als solche, nicht in einer einfachen Einheit, hervorgebracht, sondern nur in einer Vielheit von einander räumlich koordinirten und zeitlich succedirenden Einzelwesen (Exemplaren), welche sie jedes in sich darstellen. Von diesen Einzelwesen ist nun aber jedes räumlich-zeitlich bestimmt, d. h. ein räumlich-zeitlich endliches Sein. Es ist auf der einen Seite ein räumlich endliches Sein, d. h. es ist ein Sein, das in Ansehung seines Gedankeseins, seines Dingseins, seiner Ideelletät, also in Ansehung dessen, was es ist, d. i. eben in Ansehung des Begriffs seiner Gattung, mit dem Nichtsein behaftet ist, m. a. W. es ist ein Sein, das, was es ist, nämlich seine Gattung, nur auf relative Weise ist, kurz es ist ein nur unvollständiges, ein relativ einseitiges Sein seiner Gattung. Es ist dann aber auf der anderen Seite auch ein zeitlich endliches Sein, d. h. es ist in Ansehung seines Daseins, seiner Realität mit dem Nichtsein behaftet*); es ist als ein auf eine mit dem Nichtsein behaftete Weise daseiendes ein nur relativ daseiendes, ein in seinem Dasein theilweise nicht daseiendes, ein dem Wechsel von Dasein und Nichtdasein unterworfenes, ein unbeständiges, ein wandelbares, kurz ein veränderliches Sein. Jedes Einzelgeschöpf einer jeden Gattung ist also ein sowohl unvollständiges (nur einseitiges) als veränderliches Sein derselben. Kein Einzelgeschöpf, welcher Gattung der Kreatur auch immer, ist, was es ist, d. h. seine Gattung, ganz, und keins ist ganz, was es ist, d. h. seine Gattung; keins ist weder qualitativ noch intensiv ganz seine Gattung. Fassen wir beides zusammen, so haben wir zu sagen: jedes Einzelwesen einer jeden Gattung der Weltkreatur ist nur ein (qualitativ und intensiv) defektes Sein

*) Schelling, Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 364; „Zeitlich ist alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen mehr enthalten ist als es der Wirklichkeit nach fassen kann.“

derselben; in jedem ihrer Exemplare ist jede Gattung nur auf defekte Weise. Diese Defektheit ist aber in jedem Einzelwesen jeder Gattung **eine andere** als in allen übrigen Exemplaren derselben. Weil nämlich die Hervorbringung jedes Einzelwesens — sie geschehe nun durch den Schöpfer oder durch die Kreatur selbst, — gleichfalls im Raum und in der Zeit statthat: so ist jedes in seiner Entstehung beides zugleich, räumlich und zeitlich bestimmt. Das heißt: indem jedes Einzelwesen als ein unvollständiges Sein seiner Gattung entsteht, ist diese Unvollständigkeit zugleich in jedem eine veränderte, — und indem es als ein veränderliches Sein seiner Gattung entsteht, ist die Veränderung, welche seine Gattung in ihm erleidet, eine unvollständige. Einerseits ist also kein Einzelwesen irgend einer Gattung ein in derselben Weise unvollständiges Sein dieser letzteren wie irgend ein anderes, — und andrerseits ist die Veränderung, welche die Gattung in jedem Einzelwesen erleidet, mithin die Verschiedenheit jedes Einzelwesens von allen übrigen seiner Gattung in keinem eine vollständige. Bei jedem Einzelwesen jeder Gattung sind die Bedingungen, unter denen es entsteht, d. h. unter denen seine Gattung in ihm hervorgebracht wird, verschiedene, zugleich aber doch auch wieder identische mit denen, unter welchen alle übrigen Einzelwesen seiner Gattung entstehen, — diese Bedingungen sind bei jedem Einzelwesen derselben Gattung einerseits anders beschränkte und andrerseits beschränkt andere. Und so stellt sich in jeder Gattung der Weltkreatur das Verhältniß der sie konstituirenden Einzelwesen zu einander in der Art, daß alle einerseits die Gattungsgleichheit mit einander theilen, andrerseits aber zugleich einander ungleich sind, indem jedes von allen übrigen durch besondere, ihm ausschließend eigenthümliche Merkmale verschieden ist, die nicht zum Gattungscharakter gehören, sondern vielmehr Defekte — qualitative und intensive — an demselben (an dem Begriff der betreffenden Gattung) sind, aber solche Defekte, die in jedem Einzelwesen auf andere Weise differente sind. (Dieß ist das s. g. Principium indiscernibilium.) *)

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), I., S. 134: „Zeit und Raum allein sind es, mittelst welcher das dem Wesen und dem Be-

§. 64. **Da die Kreatur überhaupt und die Welt insbesondere angegebenermaßen in Raum und Zeit eine endliche ist,** so bestimmt sich die abstrakte essentielle transeunte und relative göttliche Eigenschaft der Unendlichkeit näher zu zwei specielleren Eigenschaften, in denen sie sich in concreto erweist: der Unermeßlichkeit und der Unveränderlichkeit. Diese Eigenschaften sagen aus, daß Gott durch sein Verhältniß zur räumlich-zeitlichen Welt, insbesondere auch durch sein Einwohnen in ihr, sofern er schon kosmisch geworden ist, in seinem Sein, was die Absolutheit desselben betrifft, schlechthin nicht alterirt wird, — daß dasselbe schlechterdings nicht mitaffizirt wird von der räumlich-zeitlichen Bestimmtheit derselben, — daß er in seinem Verhältniß zu ihr schlechthin frei bleibt von jeder Verendlichung, beziehungsweise Begrenzung durch Raum und Zeit von jedem Nebeneinander und Nacheinander, von aller Defektheit und aller Veränderung. Die Unermeßlichkeit*) drückt aus, daß Gott in seinem Verhältniß zur räumlichen Welt schlechthin nicht räumlich, nicht quantitativ bestimmt wird, schlechthin nicht einem Maß unterworfen ist, kurz die absolute Unräumlichkeit des göttlichen Seins in seinem Verhältniß zur räumlichen Welt und ungeachtet desselben**); die Unveränderlichkeit dagegen drückt aus, daß er in seinem Verhältniß zur zeitlichen und folglich succesiv werdenden Welt, namentlich also auch durch sein Eintreten in die Geschichte, schlechthin nicht zeitlich bestimmt, in seinem Sein schlechthin nicht der zeitlichen Beschränkung, nicht der Succession, dem zeitlichen Werden, nicht dem Wechsel der Zustände unterworfen ist, kurz die

---

griff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis." Nach Thomas von Aquino ist bekanntlich die materia das principium individuationis.

*) Genauer sollte es heißen Unermeßlichkeit.

**) Will man damit nur ausdrücken, daß Gott in einem ausdrücklichen Verhältniß zum Raum stehe, so mag man immerhin sagen, er sei im Raume. Dieß involvirt keineswegs einen Widerspruch, wie z. B. Kant behauptet, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (S. W., VI.), S. 316. Nur räumlich kann Gott nicht gedacht werden, nur nicht durch den Raum begrenzt.

absolute Unzeitlichkeit des göttlichen Seins in seinem Verhältniß zur zeitlichen Welt und ungeachtet desselben*).

Anm. Die Unveränderlichkeit gehört zu denjenigen göttlichen Attributen, über welche vorzugsweise verwirrende Mißverständnisse herrschen**). Man versteht sie gemeinhin so, als schlösse sie jedes wirkliche Affizirtwerden Gottes von der Zuständlichkeit der Welt, im Einzelnen und im Ganzen, aus, wodurch dann in Gott geradezu eine Unvollkommenheit — Stumpfsinn, Indolenz, — gesetzt, und sein Verhältniß zur Welt ein ganz unlebendiges und langweiliges, das der Welt zu Gott aber ein eigentlich unfrommes wird, so daß es dann z. B. sinnlos ist, wenn wir im Gebet etwas von Gott erbitten oder ihm für etwas danken. Allein dieß ist auch keineswegs die wirkliche Meinung bei dieser göttlichen Eigenschaft***). Nur das liegt in dieser Beziehung in ihr, daß die Affektionen, welche Gott von der Zuständlichkeit der Welt empfängt, in ihm selbst nicht einen Wechsel der Zustände nach sich ziehen. Dieß thun sie aber deßhalb nicht, weil einerseits für sein Bewußtsein die Welt allezeit nicht bloß so, wie sie die bereits gewordene ist, sondern auch so, wie sie die

*) Alex. Schweizer, Chr. Glaubenslehre, S. 224: „Da nun die Zeit nicht bloß dadurch uns Schranke ist, daß uns ein längeres Dauern versagt ist, da vielmehr auch die immer dauernde Zeit theils als Vergangenheit uns fremd, theils als Zukunft unbekannt, somit nur der jeweilige Moment der Gegenwart ganz unser ist: so entsteht das fromme Postulat, daß die Zeit auch als beständig dauernde für Gott nicht diese Schranke sein könne, daß er vielmehr Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart gleich sehr besitze, und in ihm diese Verschiedenheit nicht vorhanden sei, so wenig als der Unterschied längerer oder kürzerer Zeitabschnitte.“ Vgl. auch S. 226 f.

**) Theilweise sehr richtige Bemerkungen über die Unveränderlichkeit Gottes s. bei Mehring, Religionsph., S. 130—135. 242. So heißt es S. 132: „Sieht man aber die Sache genauer an, so kann die von Gott ausgesagte Unveränderlichkeit zunächst nur darin bestehen, daß er keine Veränderung erleidet, keiner Abnahme und keinem Wachsthum unterworfen ist, keiner Zunahme seiner Vollkommenheit, nicht aber daß es ihm unmöglich wäre, seine Vollkommenheit theilweise außer Aktion zu setzen, sich selbst zu bewegen, mit seiner Vollkommenheit in eine Succession einzugehen, und man hat übersehen, von den Eleaten an bis auf die neuesten deistischen Ausführungen, daß man selbst eine Unvollkommenheit in Gott setzt, daß man ihn einer über ihm waltenden Nothwendigkeit unterwirft, indem man diese Unmöglichkeit von ihm aussagt. Platon (De republ., II., p. 380 sq.) schließt deßhalb seine dialektische Ausführung mit einer kritischen Umsicht, worin ihm andere sehr nachstehen, nur so ab, daß es möglich für Gott sei, sich nicht zu verändern (*άντοὶ μὲν ὁι θεοί εἰσιν οἷοι μὴ μεταβάλλειν*, p. 381. E.)“

***) Vgl. Martensen, Dogmat., S. 145 f.

erst künftig werdende ist, mit absoluter Klarheit gegeben ist, und weil er andrerseits vermöge seiner Allmacht und allweisen Allwissenheit die Welt in allen ihren Raum- und Zeitpunkten schlechthin in seiner Gewalt hat, und deßhalb, wie auch ihre jedesmalige Zuständlichkeit sich ihm darstellen mag, ihr gegenüber unverrückt der sicheren Erreichung seines Zwecks mit ihr gewiß ist. (Die Zuständlichkeit der Welt kann ihn nie außer Fassung bringen.) Es kommt hierbei namentlich auch das in Betracht, daß Gott immer von dem jedesmaligen Zustande der Welt in ihrer Totalität berührt wird, also freilich von der Zuständlichkeit jedes einzelnen Geschöpfs, aber nie von ihr rein als etwas Einzelnem, sondern von jedem Einzelnen immer im durchgreifenden Zusammenhange mit allem übrigen in der sich ihm immer darstellenden Totalsumme des Ganzen*). Diese Totalität der ihm von der Welt herkommenden Affektionen aber klingt ihm in jedem Momente derselben als eine erhabene Bejahung seines Zwecks mit ihr zusammen, wiewohl in jedem Moment aus anderen eigenthümlichen Tönen zusammengesetzt. Der Begriff der Veränderung ist wesentlich ein anderer, wenn die Veränderung als Veränderung des Seins selbst (der Elemente, welche das betreffende Sein konstituiren, und zwar in einer bestimmten Verknüpfung,) und wenn sie als Veränderung nur des Zustands des Seins (durch die Modifikation der Relation, in welche jene Elemente unter sich treten,) gedacht wird. Nur in dem ersteren Sinne ist in Betreff Gottes jede Veränderung zu negiren. Allerdings, in sich selbst kann Gott kein anderer werden. Er könnte es nur, wenn er nicht der Absolute wäre**), und nicht anders als so, daß er aufhörte, der Absolute zu sein***). Er ist vielmehr grade insofern unveränderlich als sein Sein bei allem Wechsel seiner Modifikationen stets seinem Begriff schlechthin adäquat ist. Der Wechsel seiner Zuständlichkeit bringt nie ein Mehr oder Minder

*) Vgl. die Bemerkung von Snellmann, Versuch einer spekulativen Entwickelung der Idee der Persönlichkeit (Tübingen 1841), S. 97: „Die Bewegung der Totalität ist absolute Ruhe." Auch Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 287.

**) Bunsen, Gott in d. Gesch., III., S. 358: „Unveränderlichkeit ist Unverbesserlichkeit."

***) Schenkel, Dogmat., II., 1, S. 34: „Daß Gott in sich selbst ein anderer werden könne als er von Ewigkeit ist, ist schon aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil er, wenn er aufhörte, derselbige zu sein, nur weniger als er selbst werden könnte, d. h. einen Theil seines göttlichen Wesens und damit seine Absolutheit einbüßen müßte."

seines Seins mit sich; vielmehr ist dieses in seiner Totalität in jedem Momente des in steter Abwandelung begriffenen Verhältnisses zwischen ihm und der Welt das absolute. Seine Zuständlichkeit ist so absolut stätige absolute Seligkeit und Herrlichkeit, oder, beides zusammengefaßt, absolut stätige absolute Lebendigkeit. Indem Gott allezeit und in jedem seiner Verhältnisse zur Welt seinem Begriff schlechthin entspricht, ist er allezeit schlechthin sich selbst gleich und eben darin unveränderlich. Ganz nach der Analogie davon, wie ein vollendeter Charakter in allen Lagen des Lebens sich selbst gleich bleibt. Gott bleibt aber in diesem Wechsel deßhalb schlechthin sich selbst gleich, weil, indem sein Zustand sich modifizirt, eben schlechthin er selbst es ist, der ihn verändert, also weil das Anderswerden seines Zustands schlechthin ein sich selbst Verändern Gottes ist*). In diesem Sinne ist auch von seiner Wirksamkeit ad extra, ungeachtet sie eine nicht absolute ist, gleichwohl zu prädiciren, daß in ihr Gott unveränderlich ist, — sofern er nämlich in ihr unveränderlich sich selbst gleich bleibt.

§. 65. Der weitere Verlauf der Skala der Kreaturstufen von den Aeonen (§. 57) abwärts stellt sich der §. 60 verzeichneten Formel für die Konstruktion derselben zufolge seinen allgemeinen Umrissen nach folgendergestalt heraus:

1) Die reine Materie — die Aeonen — wird von Gott schöpferisch differenzirt, so daß die darin in reiner Indifferenz (Unterschiedslosigkeit) zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, Raum und Zeit, aufeinander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so miteinander zu innerer Einheit vermittelt werden. Der durch die Zeit bestimmte Raum ist die Ausdehnung, der in Atome auseinander getretene Raum, — die durch den Raum bestimmte Zeit ist die Bewegung. Diese beiden aber werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist der Aether.

---

*) Baader, Vorleff. ü. Jak. Böhmes Theologumena und Philosopheme (S. W., 3,), S. 385: „Wie denn auch das sich selber Verändernde und Bewegende sich hiermit nicht in seiner Unveränderlichkeit aufhebt, sondern in ihnen affirmirt, wogegen das von einem Andern Verändert- und Bewegtsein diese Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit aufhebt."

Anm. 1. Der durch die Zeit bestimmte, also der zeitlich bestimmte Raum ist die Ausdehnung. Indem nämlich die Zeit den Raum bestimmt, theilt sie ihm ihre Bestimmtheit mit, d. h. das Nacheinander, die Succession, versetzt ihn in Succession oder in das Nacheinander. Im Raum bestimmt sich aber das Nacheinander zum Nebeneinander, und dieß ist eben die Ausdehnung. Die Zeit „verfließt": demnach kommt durch sie, wenn sie den Raum bestimmt, in diesen, der an sich ein Ruhendes ist, Fluß, d. h. eben Ausdehnung. Indem die Zeit in den an sich völlig unterschiedslosen leeren Raum die Succession setzt, kommt in ihn Diskretion, Unterschied, Theilung. Er tritt auseinander. Aber was hier auseinander tritt, ist der rein abstrakte, der schlechthin leere unendliche Raum, nicht irgend ein räumliches Etwas, sondern die leere räumliche Form, die reine leere Form des dinglichen oder ideel bestimmten Seins. Die Theile, in welche der Raum, indem er durch die Zeit bestimmt wird, auseinander tritt, sind folglich absolut leere, d. h. absolut dimensionslose, d. i. sie sind absolute (d. h. mathematische) Punkte. Was hier geschieht ist also, daß der Raum in eine Vielheit, und zwar, da er unendlich ist (§. 57.), in eine unendliche Vielheit, von absoluten oder mathematischen Punkten auseinader tritt. Da nun aber durch die Zeit, indem sie den Raum bestimmt, sonst nichts in diesen kommt als eben die Diskretion: so sind jene unendlich vielen absoluten Raumpunkte zu denken als lediglich diskrete. Sie sind also nicht bloß alle außereinander, sondern sie sind auch bloß dieß, d. h. sie stehen in dieser ihrer Diskretion schlechterdings in keinem Verhältniß zu einander, sie haben schlechterdings keine Kontinuität unter einander. Diese diskreten Raumpunkte sind die Atome*). Das Atom ist ein Theil des abstrakten, des leeren Raums, folglich eine leere Raumform, und eben dieserhalb ist es untheilbar**). Denn das Leere läßt sich nicht theilen. (Das Atom ist demnach durchaus noch nichts Stoffliches.) Wenn nun das Atom eine leere Raumform ist, so ist es doch die leere Form des diskreten Raums; und

*) Ueber die Schwierigkeiten des Begriffs des Atoms vgl. Ulrici, Gott u. die Natur, S. 436-452.

**) Anders Trendelenburg, Log. Unters., (2. A.), I., S. 263: „Das Atom selbst muß als unterschieden und in sich zusammengehalten gedacht werden. Wie geschicht das, wenn nicht durch eine zusammenhaltende Kraft, welche Bewegung ist?"

so ist es keineswegs etwa überhaupt nichts. Es ist ein absoluter, ein mathematischer Raumpunkt, aber es ist ein solcher Punkt des ausgedehnten Raumes, mithin eine Raumausdehnung. Wie denn der mathematische Punkt nicht etwa ein Nichts im Raume, ein Nichträumliches ist; sondern er ist ein Etwas im Raume, ein Räumliches schlechthin ohne alle Dimensionen*). Eben darum ergeben die Atome dann auch eine wirkliche Raumerfüllung, — nur eine solche, die rein als solche eine schlechthin löcherige ist, nämlich eine lediglich endliche, bei der Ausdehnung und Grenze schlechthin coincideren, — lediglich eine absolute Getheiltheit des (leeren) Raumes in seiner Ausdehnung. Eben deßhalb ist der ausgedehnte Raum über die Atome (die ja dieserhalb so heißen) hinaus nicht weiter theilbar**). Da die Atome lediglich außer einander sind, so kommt durch die Diskretion des (leeren) Raumes in die an sich schlechthin undurchdringliche Materie ein Anfang der Durchdringlichkeit; in Wahrheit aber zunächst nur eine Zwischeneinbringlichkeit. — Die Ausdehnung, wie sie sich hier ergeben hat, ist die noch schlechthin abstrakte, die bloße, d. h. die noch schlechthin richtungslose Ausdehnung. Es sind in ihr noch keine Dimensionen gesetzt.

Anm. 2. Indem der Raum die Zeit bestimmt, wird diese, d. h. die abstrakte Form des Daseins, das Nacheinander, die Succession, räumlich bestimmt, zu dem Raume in Verhältniß gesetzt, in den Raum versetzt; — das zeitliche Nacheinander wird zugleich zum räumlichen, der Zeitverlauf wird räumlicher, ein Zeitverlauf in Raum, ein Wechsel, eine Veränderung des Raumes, m. a. W. ein Ortswechsel, eine Ortsveränderung, das heißt aber Bewegung***). Diese ist ja eben das successive,

---

*) Schelling, System des transcendentalen Idealismus, (S. W., I., 3,), S. 442: „Die Negation aller Richtung ist die absolute Grenze, der bloße Punkt." Philosophie u. Religion (S. W, I., 6,), S. 45: „Der Punkt ist die Negation aller Realität." (?)

**) Die Schwierigkeit bei dem Gedanken des Atoms liegt eben darin, daß es auf der einen Seite ein Diskretes sein soll, und doch auf der andern Seite untheilbar. (Vgl. auch Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 107 ff.) Allein diese Schwierigkeit findet im Ernst nur dann statt, wenn man dieses Diskrete, welches das Atom allerdings ist, als eine diskrete Größe denkt; diese ist es aber eben nicht."

***) Schelling, Fernere Darstellungen aus d. System der Philosophie (S. W., I., 4,), S. 435: „Die relative in-eins-Bildung des Raumes und der Zeit

das veränderliche Dasein im Raume, — das im Raume nach einander Dasein, der Wechsel des Daseins im Raume*). Allein wie die Bewegung sich hier ergibt, ist sie noch die schlechthin abstrakte und folglich die absolut leere, die völlig abstrakte und damit zugleich völlig leere Ortsveränderung, das durchaus leere im Raume nacheinander Dasein. Denn was hier in dem Raum versetzt ist, und in ihm nacheinander daist oder in ihm den Ort verändert, — das ist die Zeit, d. h. die schlechthin abstrakte, schlechthin inhaltsleere bloße Form des Daseins. Wir haben also hier zwar Bewegung, aber eine durchaus inhaltslose Bewegung, eine schlechthin nicht bestimmte Bewegung, eine Bewegung, die sich nicht irgendwohin bewegt, eine Ortsveränderung, die keinen bestimmten Ort verändert, und sich folglich schlechthin nicht aus der Stelle bewegt, kurz, eine schlechthin richtungslose Bewegung. Denn nur Etwas kann sich in einer Richtung, kann sich irgendwohin bewegen. Diese richtungslose Bewegung ist nun m. E. W. die Unruhe. Die Bewegung, wie wir sie hier zu denken haben, ist demnach — da wir sie als die schlechthin richtungslose denken müßen, — die absolute Unruhe, und zwar, da die Zeit unendlich ist (§. 57.), die unendliche absolute Unruhe. Sie ist die reine, die schlechthin abstrakte Bewegung.

---

ist die Bewegung." Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), I., S. 12: „Bewegung besteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit." Trendelenburg, Log. Unters. (2. A.) I., S. 164: „. . . der Bewegung, welche den Raum gleichsam mit der Zeit überwindet." S. 216: „Durch die Bewegung ist die Zeit im Raum und der Raum in der Zeit. Zeit und Raum sind in der Bewegung so unzertrennlich in einander eingebildet und mit einander verwachsen, daß sie in einander verschwinden." S. 370: „Aber wie entsteht, fragen wir dann, eine Zeitfolge im Raum? und mit dieser Frage sind wir bei der Bewegung." (Daß wir übrigens mit der allgemeinen Lehre Trendelenburgs von der Bewegung nicht übereinstimmen, ist von selbst klar.) Volkmann, Psychologie, S. 216 f.: „Räumliches wird zeitlich vorgestellt in der Bewegung . . . . . . Die Bewegung faßt räumliche Elemente in eine zeitliche Form." Daß die räumliche Bestimmtheit wesentlich im Begriff der Bewegung liegt, hebt auch Hegel ausdrücklich hervor. S. Logik, II., S. 152. Die Bewegung ist immer Bewegung von einem Orte zum andern.

*) Man kann daher mit Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 488, sagen: „Die Linie ist die ursprüngliche Anschauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeschaut, nur insofern sie als Linie angeschaut wird."

Anm. 3. Diese Bewegung, d. i. diese unendliche absolute Unruhe, und die vorhin erörterte schlechthin dimensionslose Ausdehnung, d. i. die unendliche Vielheit der schlechthin beziehungslos neben einander seienden Atome, haben wir nunmehr als unmittelbar in Eins gesetzt zu denken, also die Indifferenz von beiden. Wir denken mithin eine Ausdehnung, die unmittelbar zugleich absolute abstrakte Bewegung, d. i. absolute Unruhe ist, und eine Bewegung, nämlich als absolute Unruhe, die unmittelbar zugleich Ausdehnung, nämlich absolut abstrakte, näher Diskretion einer unendlichen Vielheit von Atomen ist. Dieß ist nun bekanntlich die Oscillation. Sie ist ja eben diejenige Bewegung, die unmittelbar zugleich ein sich Ausdehnen (ein Diskretwerden) des Bewegten ist, oder dasjenige sich Ausdehnen (Diskretwerden), das unmittelbar zugleich ein Bewegtwerden des sich Ausdehnenden (des Diskretwerdenden) ist. In ihr sind das sich Ausdehnen und das sich Bewegen, sind Ausdehnung und Bewegung schlechthin zumal und unterschiedslos, und folglich auch schlechthin untrennbar zusammen, — und eben sie ist gleichermaßen diese schlechthin dimensionslose Ausdehnung und diese nicht aus dem Ort kommende Bewegung, die vorhin erörtert wurden. Demnach ist die unmittelbare Einheit und die Indifferenz von Ausdehnung und Bewegung eine unendliche Oscillation der in absoluter Unruhe befindlichen unendlichen Vielheit von Atomen, — dieser unendliche Atomenwirbel, die unendliche Ausdehnungs- und Bewegungs-Kreisung oder — wie man, weiter zurückgehend, auch sagen kann, — Raum- und Zeit-Oscillation, m. E. W. der Aether*). Denn eben dieß ist sein Begriff. Er ist die unendliche Oscillation der schlechthin ruhelosen Atome**). Es sind in ihm zusammen die unendliche Vielheit der Atome und die unendliche absolute Unruhe, aber zusammen in unmittelbarer und unterschiedsloser Einheit, so daß die Atome nichts sonst sind als die absolute Unruhe, die den unendlichen leeren Raum durchzittert, und diese absolute Unruhe wieder nichts anderes ist als das sich Ausdehnen des unendlichen leeren Raumes zu einer unendlichen Vielheit von zusammenhangslosen Atomen.

---

*) Ueber den Begriff des Aethers s. auch Schelling, Stuttg. Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 449. 450. Hegels Leben von Rosenkranz, S. 113. 115f. Wirth, Die spekul. Idee Gottes, S. 19—21. J. H. Fichte, Spekul. Theologie, S. 508. 510. 513—516. 521.

**) Anders denkt das Verhältniß des Aethers zu den Atomen Trendelenburg, Log. Untersuch., I., S. 263.

Der Aether ist so die Region der Atome, die nur als absolut bewegte, nämlich schlechthin abstrakt bewegte, d. h. absolut unruhige schlechthin diskrete absolute Raumpunkte gedacht werden können. Nur im Aether kann es Atome rein als solche geben und die absolute Unruhe rein als solche. Auch empirisch sind die Atome nie für sich allein gegeben, ohne die absolut ruhelose Bewegung, — noch ist diese je für sich allein gegeben, ohne jene; sondern eben nur in ihrem unterschiedslosen Zumal, d. h. eben nur als Aether, sind beide Objekt irgend welcher Wahrnehmung. Wie denn überhaupt empirisch weder die Ausdehnung noch die Bewegung jemals für sich allein vorkommt, sondern es kommen immer nur beide zusammen vor und zwar unterschiedslos zusammen. Rein als solche kommen sie aber auch eben nur im Aether vor, — also beide, die reine (die schlechthin abstrakte) Ausdehnung und die reine (die schlechthin abstrakte) Bewegung, die Ausdehnung und die Bewegung von nichts. Als noch jenseits der Schwere (§. 66.) liegend, ist der Aether unwägbar, und folgeweise sind es auch die Atome rein als solche. Daraus folgt aber durchaus nicht etwa, daß diese und jener keinen Widerstand leisten. Wirkliche Atome gibt es ihrem Begriff zufolge nur als Aetheratome. Die s. g. Körperatome sind keine Atome, sondern Moleküle, wie sie denn auch schlechthin unnachweisbar sind. Der Aether kann als das große Pendelwerk angesehen werden, das die gesammte Weltmaschine in den Gang setzt und im Gange erhält. Den Alten vertrat die Vorstellung vom Chaos den Begriff des Aethers.

§. 66. 2) Der Aether wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihm in reiner Indifferenz zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, Ausdehnung und Bewegung, auf einander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt werden. Die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung, d. i. die bewegte unendliche Vielheit der Atome, ist die Repulsion und Attraktion, — die durch die Ausdehnung, d. i. durch die Atome, bestimmte Bewegung ist die Schwere. Diese beiden aber werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, ins Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die mechanische, d. i. die astronomische Natur, der Weltmechanismus oder das Weltgebäude.

Anm. 1. Indem wir die Ausdehnung als durch die Bewegung bestimmt denken, denken wir die in Bewegung gesetzte Ausdehnung, also den diskreten Raum als bewegten, — deutlicher: das Nebeneinander der unendlich vielen mathematischen Raumpunkte, d. h. der Atome, als ein bewegtes, d. h. als ein den Ort veränderndes. Es entsteht sonach Ausdehnung in bestimmter Richtung und es ergeben sich die Raumdimensionen. Das Nähere dabei ist aber dieses. Durch die Bewegung treten die diskreten punktuellen Raumausdehnungen, die Atome unter einander in ein Verhältniß; die Atome in ihrer unendlichen Vielheit kommen in bestimmter Richtung in Bewegung. Da es sich nun hier um eine absolute Bewegung handelt, d. h. um eine Bewegung nach allen Richtungen hin, und um absolute (d. h. mathematische) Punkte, so daß in jedem Punkte eine Richtung der Ausdehnung nach allen Seiten hin gesetzt ist: so ist damit ein absolutes sich in entgegengesetzter Richtung Begegnen, d. h. eine absolute Kollision der einzelnen bewegten Atome gesetzt, d. i. ein absolutes, gleichwesentlich beides, sich gegenseitig Abstoßen und sich gegenseitig Anziehen derselben, m. a. W. die in sich zusammenhangslose Ausdehnung ist absolute Repulsion und Attraktion geworden (ein absolutes Gewimmel), welche beide unablöslich zusammengehören.

Anm. 2. Auf der anderen Seite denken wir die Bewegung als durch die Ausdehnung bestimmt, also die ausgedehnte, die in die Ausdehnung versetzte Bewegung. Da nun die Ausdehnung eben in der unendlichen Vielheit der Atome besteht, so ist das Bestimmtwerden der Bewegung durch die Ausdehnung näher ihr Bestimmtwerden durch die Atome. Wir denken also die Bewegung jetzt nicht mehr, wie vorhin im Aether (§. 65, Anm. 3,), als unterschiedslos eins mit den Atomen, sondern wir denken sie als durch die Atome bestimmt werdend, m. a. W. als unter ihrer Potenz stehend, als von ihnen zugeeignet, so daß sie mithin für sie Mittel ist, nämlich Mittel der Bewegung, — wir denken sie als, unter dem Druck der Atome befindlich, diese bewegend, kurz, wir denken die die Atome bewegende Bewegung. Dieß heißt aber m. E. W. wir denken die Schwere. Sie ist die ausgedehnte, die in die Ausdehnung versetzte Bewegung: wie es sich schon darin erweist, daß ihre wesentliche Aeußerung der Fall ist, d. h. eben die sich im Raum ausdehnende, die die Ausdehnung erfüllende Bewegung.

Wie denn die Schwere durch den Raum gemessen wird, den der Fall in einer bestimmten Zeit durchläuft, durch die Geschwindigkeit der Bewegung.

Anm. 3. Die unmittelbare Synthese oder die Indifferenz der Repulsion und Attraktion auf der einen Seite und der Schwere auf der andern ist der Schwerproceß, die Gravitation. Die Gravitation ist nichts sonst als das unmittelbare vollständige Zusammensein und Zusammenwirken einerseits der Repulsion und Attraktion und andrerseits der Schwere, als das Gleichgewicht beider. In ihr sind Ausdehnung und Bewegung mit einander innerlich vermittelt und wirklich in einander. Rein als solche kommen sowohl die Repulsion und Attraktion als die Schwere nur in der Gravitation vor. Aber nur in unmittelbarer Einheit, in Indifferenz. Repulsion und Attraktion ist empirisch nie für sich allein gegeben, sondern immer nur zusammen mit der Schwere, und das Gleiche gilt auch vice versa. Die reale Existenz der Gravitation ist der Inbegriff der mechanischen kosmischen Verhältnisse, die mechanische Natur, — das große Ganze des Weltmechanismus, — also das allumfassende Weltgebäude — oder richtiger Weltengebäude — rein als solches, in seiner völligen Abstraktheit, ganz abgesehen von der konkreten Materialität der in ihm durch die Gravitation zusammengehaltenen einzelnen Welten, — der Complex von mechanischen Gesetzen, welcher den Complex der einzelnen materiellen Welten, sie zusammenbindend, trägt. Dieß Weltgebäude ist eben die Welt der gravitirenden Materie, der Materie als durch die Gravitation bestimmter. Die mechanische Natur ist so näher die astronomische. (Das Weltgebäude, das Gerüst der die Weltkörper tragenden und zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfenden und zusammenhaltenden mechanischen Gesetze ist mithin schon vor diesen Weltkörpern da, die es auf seine Schultern nimmt.)

§. 67. 3) Die mechanische Natur wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, die Repulsion und Attraktion einerseits und die Schwere andrerseits, auf einander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt werden. Die durch die Schwere bestimmte Repulsion und Attraktion, d. i. die durch die Schwere bestimmten bewegten Atome, ist der

Stoff, — die durch die Repulsion und Attraktion bestimmte Schwere ist die Kraft. Diese beiden aber werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die elementarische oder die chemische Natur. Erst von dieser Stufe der Schöpfung an beginnen die besonderen Welten oder Schöpfungskreise. Für sie alle bilden die Aeonen (Raum und Zeit), der Aether und der Weltmechanismus den nothwendigen Unterbau, und zwar den gemeinsamen.

Anm. 1. Die Entstehung des Stoffs beruht auf dem beginnenden, aber noch nicht wirklich erreichten Konkresciren der bewegten Atome. Die Bewegung der Atome ist näher Repulsion und Attraktion, aber eine solche, die es, weil sie eine absolute ist, zu keiner wirklichen Vereinigung, d. h. eben Konkretion bringt. Indem nun diese repellirende und attrahirende Bewegung der Atome durch die Schwere, also durch die Bewegung als Fall, bestimmt wird, so wird sie einerseits ein Aneinanderfallen, ein Zusammenfallen der Atome, d. h. eben ein Konkresciren derselben*). Durch die Schwere bestimmt, wird die einander abstoßende und anziehende Bewegung der Atome ein sich Zusammenballen derselben, Conglobation. So bilden sie eine Masse, welche eben der Stoff ist. Damit ist auch bereits die bestimmte Präformation der Gestaltung gegeben in der Kugelform, d. i. der durch die Schwere allein, durch die reine Schwere bestimmten Gestalt. Sie ist aber doch nur erst eine bloße Präformation, ein bloßes Analogon der Gestalt (und damit auch der Individuität), noch nicht die wirk-

*) Schelling, Erster Entwurf eines Systems d. Naturphilosophie (S. W., I., 3.), S. 276: „Darum wird die Einheit einer Materie nur erkannt durch die Einheit ihrer Schwere; eine Menge von Materie organisirt sich zur Einheit nur dadurch, daß sie sich einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt gibt. — Kant setzt das Wesen der Starrheit darein, daß die Theile nicht an einander verschoben werden können, ohne sofort getrennt zu werden, d. h. mit anderen Worten, daß der Theil keine vom Ganzen unabhängige Bewegung hat. Im Flüssigen sondert sich der Theil vom Ganzen durch ein bloßes Gewicht; der Grund dieses Unterschieds liegt darin, daß der flüssige Körper keinen gemeinschaftlichen Schwerpunkt hat und jedes Theilchen seinen Schwerpunkt freiwillig sich bildet. (Daher die freiwillige Annahme der Kugelgestalt in der Tropfenbildung.) — Einheit des Schwerpunkts ist also das, was die Materie zu Einer organisirt, das Bildende, Bindende, das Bestimmende aller Gestaltung."

liche Gestalt*) (und Individuität). Denn zur wirklichen Konkretion kommt es hier andrerseits doch noch nicht. Indem nämlich die Repulsion und Attraktion durch die Schwere bestimmt wird, wird sie nicht aufgehoben, sie bleibt vielmehr erhalten. Sie kommt nur unter die Potenz der Schwere, sie erhält nur die Bestimmtheit, nur die Form (im abstraktesten Sinne des Worts) der Schwere, d. h. der ausgedehnten Bewegung. Dieß heißt näher: sie wird durch die Schwere zusammengefaßt, zusammengehalten oder deutlicher: zur Kontinuität verknüpft. Eigentliche Kohäsion eignet also dem Stoffe noch nicht, wohl aber Kontinuität. In concreto zeigt sich so der Stoff oder die Masse als das Fluidum**). Die reine Masse ist daher wesentlich Fluidum***), und alle Stoffe sind Fluida. Die Flüssigkeit ist durchaus Repulsion und Attraktion, die es in ihrer inneren Ruhelosigkeit zu keiner wirklichen Konkretion bringt; aber ein absolutes Kontinuum dieser Attraktion und Repulsion, und zwar dieß vermöge des sie bestimmenden Gesetzes der Schwere. Sie ist ein stetes Werden, aber unmittelbar zugleich auch wieder Vergehen der Konkretion. Indem im Fluidum die einzelnen Atome vermöge der Schwere in absoluter Kontiguität stehen, haben sie in ihm aufgehört, Atome zu sein, und von hier an abwärts gibt es in der Natur keine Atome mehr: was freilich nicht ausschließt, daß alle Naturdinge wieder aufgelöst werden können in Atome, wenn gleich nicht durch unsre Chemie. Der Stoff hat, als solcher, keine Atome. Weil es aber im Fluidum noch nicht zu wirklicher Konkretion kommt, so hat es auch noch keine Theile†). (Die

*) Die Kugel ist die Gestalt nur des Fluidums, z. B. der Erdatmosphäre, nicht des Erdkörpers. Und ebenso gilt es auch von allen übrigen Weltkörpern, daß nicht sie selbst kugelförmig sind, sondern nur ihre Dunstkreise. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nur von den natürlichen Gestalten der Naturkörper reden, nicht auch von den künstlichen.

**) Schelling, Erster Entw. e. Syst. d. Naturph. (S. W., I, 3,), S. 31: „Das Flüssige überhaupt muß definirt werden als eine Masse, worin kein Theil vom andern durch Figur sich unterscheidet." S. 35: „Als das ursprüngliche Phänomen der absoluten Flüssigkeit ist uns die Feuer- oder Wärmematerie bekannt: dieses aller Gestalt feindselige, eben deßhalb der Gestaltung günstige Wesen, — das allgemeine fluidisirende Princip, eben darum die Triebfeder aller Bildung und aller Produktivität in der Natur."

***) Es ist sehr verfehlt, wenn man die Masse als solche als feste Masse nimmt. Auch empirisch gibt es keine s. g. feste Masse, die nicht bestimmt Körper wäre.

†) Vgl. Schelling, Erst. Entw. e. Syst. d. Naturph. (S. W., I, 3,), S. 267.

Tropfen sind keine Theile.) Eben daher findet in ihm zwar bereits ein Uebergang zur Gestaltung (Individuation) statt, aber auch nur erst der bloße Uebergang zu ihr*). In ihm sind wie Bestimmtheit und Unbestimmtheit überhaupt, so insbesondere auch Gestalt und Gestaltlosigkeit unmittelbar in Einem gesetzt, mithin wie Bestimmbarkeit überhaupt, so insbesondere auch Gestaltbarkeit**). Näher ist in ihm die Urgestalt schon ausdrücklich präformirt, die Kugelgestalt; aber so, daß sie beides unmittelbar zugleich ist, gesetzt und aufgehoben. Alle Fluida sind stätig werdende und sich wieder auflösende Aggregate von stätig werdenden und sich wieder auflösenden Konglobationen von Atomen. Denn das Fluidum ist allerdings erfüllte und insofern bestimmte Ausdehnung, aber eine noch nicht fixirte erfüllte und bestimmte Ausdehnung. Ebendeßhalb sind die Fluida auch stätig werdende und sich wieder auflösende Individuen oder Einzeldinge. Da die Schwere der eine Faktor des Stoffs ist, so liegt es im Begriffe von diesem, ponderabel zu sein.

Anm. 2. Denken wir die (reine) Schwere durch Repulsion und Attraktion bestimmt, so denken wir den bloßen Fall als durch Anziehung und Abstoßung bestimmt, deutlicher: als von sich abstoßende und an sich anziehende Schwere. Dieß ist nun eben der Begriff der Kraft***). Die Kraft ist auf Anderes wirksame Schwere, und zwar näher als es theils anziehend, theils abstoßend. In dieser Doppelwirkung, welche sie ausübt, wirkt die Kraft mithin einerseits auflösend, zersetzend, überhaupt negativ, — andrerseits verbindend, zusammensetzend, überhaupt positiv. Jede Kraft ist so theils unter der negativen, theils unter der positiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich zugleich unter beiden Bestimmtheiten, in verschiedenen Beziehungen (Polarität der Kräfte†).) Daher betrachtet denn die

---

*) Trendelenburg, Log. Unters. (2. A.), II., S. 275: „Eine bloß fließende Bewegung der Materie ergibt keine Figur."

**) Baader, Ueber den Begriff der dynamischen Bewegung (S. W., III.,) S. 283: „Ueberhaupt geht aber der Uebergang von einer Form zur andern nur durch die formlose Stufe des Flüssigen oder der Auflösung."

***) Ueber den Begriff der Kraft vgl. auch Trendelenburg, Logische Unters. (2. A.), I., S. 363-366. Novalis (Schriften, III., S. 234,) schreibt: „Alle Kraft ist eine Funktion von Zeit und Raum."

†) Baader, S. W., XIV., S. 371: „Die Polarität bedingt die Cirkulation oder Strömung." Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell. (3. A.), I., S. 171.

Naturwissenschaft bekanntlich alle physikalischen Kräfte als Wirkungen und Aeußerungen der Attraktions- und Repulsionskraft. Mit der Kraft haben wir so den Bereich des Mechanismus überschritten und sind in den Chemismus eingetreten. Innerhalb des reinen Mechanismus gibt es noch keine eigentlichen Kräfte, sondern nur die Schwere, die bloß uneigentlich Schwerkraft genannt wird. Die wirklichen Kräfte, mit denen die Mechanik mechanisch, d. h. nach dem (abstrakten) Gesetz der Schwere wirkt, muß sie aus den über sie hinausliegenden Gebieten der Natur entlehnen. Sie kann sich der Schwerkraft immer nur entweder in einem Stoff oder in einem Körper bemächtigen.

Anm. 3. Empirisch gibt es nirgends weder Stoff für sich allein, der nicht zugleich Kraft wäre, noch Kraft für sich allein, die nicht zugleich Stoff wäre*), sondern beide sind in der Wirklichkeit immer nur in Einem gegeben**), ganz so wie es sich hier im Begriffe stellt. Dieses Eine ist das Element. Es ist die unmittelbare Synthese oder die Indifferenz des Stoffs und der Kraft, beider rein als solcher. Das Element ist einerseits wesentlich Stoff, aber reiner, noch unkörperlicher Stoff; denn es ist schlechthin ohne Theile (und deßhalb auch schlechthin untheilbar), schlechthin einfach. Andrerseits ist es wesentlich Kraft; denn es ist wesentlich wirksamer Stoff, agens. Und zwar sind im Element diese beiden, Stoff und Kraft, unmittelbar als Eins gesetzt, also erst auf nur äußerliche Weise. Die Kraft hat den flüssigen Stoff noch nicht wirklich durchdrungen mit ihrer Schwere, ihn noch nicht wirklich zum Stehen gebracht mit ihrem Druck, — der Stoff hat die Kraft noch nicht wirklich auf und in sich eingesogen, er hat sich noch nicht mit ihr gesättigt, sie sich noch nicht zugeeignet, so daß sie in ihn hineinwirkt (ihn organisirend), sondern im Element wirkt die Kraft noch lediglich nach außenhin, auf Anderes. Weil es wesentlich Stoff ist, so

*) Schelling, Darstell. d. Naturproc. (S. W., I., 10,), S. 353: „Kraft setzt immer schon ein Ding voraus . . . . . Kraft ist nicht etwas, wodurch ein Ding entstehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem schon Entstandenen oder Seienden prädicirt." — Es ist ein bekannter naturwissenschaftlicher Satz: Keine Kraft ohne Stoff, — der aber auch umgekehrt nicht minder gilt.

**) Novalis Schriften, III., 288: „Die Kraft ist der unendliche Vokal, der Stoff der Konsonant." S. 297 f.: „Wenn aller Stoff zur Kraft sich verhält wie Objekt zum Subjekt, so sind also Stoff und Kraft Eines Ursprungs und im Grunde vereinigt wie in der Folge getrennt."

ist das Element auch wesentlich noch ohne feste Form. Die Form, wie sie in der elementarischen Natur auftritt, ist noch durchaus Bewegung. Sie ist nur die schlechthin ruhelose, bewegliche Gestalt des Fluidums, in welchem die Gestaltung in jedem Moment zugleich gesetzt und wieder aufgehoben wird, so daß ihre Position und ihre Negation mit einander in einem kontinuirlichen Kampfe liegen. (Sobald es zu einem wirklichen Bestimmtsein des elementarischen Stoffs durch die Form kommt, ist in ihm die Bewegung zum Stehen gebracht, ist er — mehr oder minder fester — Körper geworden.) Das Element ist deßhalb wesentlich flüssig. Der eigenthümliche Proceß der Stufe der elementarischen Natur ist der chemische Proceß.

§. 68. 4) Die chemische Natur wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, der Stoff und die Kraft, aufeinander bezogen und damit gegenseitig durcheinander bestimmt und so miteinander zu innerer Einheit vermittelt werden. Der durch die Kraft bestimmte Stoff ist der Körper, — die durch den Stoff bestimmte Kraft ist die plastische oder die individuirende Kraft, welche Individuität oder Gestalt hervorbringt. Diese beiden aber, der Körper und die Individuität oder Gestalt, werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die mineralische Natur.

Anm. 1. Zum Körper wird der Stoff vermöge der sich vollendenden Konkretion der Atome, welche im Stoff nur begonnen hatte, ohne sich wirklich fixiren zu können. Im Körper ist die in dem flüssigen Stoff noch ruhelose Bewegung zum Stehen gebracht. Deßhalb ist Festigkeit (Kohäsion) eine wesentliche Bestimmtheit des Körpers*). Der Grad dieser Festigkeit ist ein verschiedener nach Maßgabe dessen, wie der betreffende Körper noch bloßer Körper ist oder schon organisirter (§. 69.) Körper. In demselben Maße, in welchem der Körper im Uebergange zum Organismus begriffen ist, ist auch seine Festigkeit erreicht. Die Konkretion der im Stoff als Fluidum verknüpften Atome geschieht nun dadurch, daß die Kraft den Stoff, mit dem sie vonhausaus nur äußerlich vereinigt ist, wirklich bestimmt, d. h. ihn unter ihre eigene Bestimmtheit setzt, und so

*) Schelling, Philos. d. Mythol. (S. W., II., 2,), S. 268: „Der erste Begriff des Körperlichen ist, ein Zusammenhaltendes zu sein."

ihn sich assimilirt. Es ist dieß näher ein den Stoff Durchdringen der Kraft, und zwar ein chemisches. Als repellirende und attrahirende Schwere (Druck) muß nämlich die Kraft auf den ihr unmittelbar geeinigten Stoff wirken, und zwar eben beides, abstoßend und anziehend, d. h. einerseits zersetzend, andrerseits verbindend, also chemisch. Sie zersetzt demnach einerseits den Stoff, seine absolute Einfachheit aufhebend und in eine Mehrheit von differenten Stoffen auflösend, aber so, daß sie ihn andrerseits unmittelbar zugleich rekonstruirt durch die Verknüpfung dieser differenten Stoffe unter einander. So wird er zum Körper. Dieser ist eben der durch die ihm unmittelbar geeinigte Kraft wirklich bestimmte Stoff. Alle Körper sind Stoffe, aber näher durch die Kraft bestimmte Stoffe. Kein Körper entsteht auf mechanischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der bloßen Schwere; nur auf dynamischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der Schwere als Kraft, entstehen die Körper. Die im Element bloß nach außen hin wirksame Kraft des Stoffes wendet sich jetzt diesem Stoff selbst zu, sie wendet sich also nach innen zu, in den Stoff selbst hinein, ihn chemisch umbildend. Diese Neubildung, welche der Stoff erfährt, kommt ihm so von außen; die Kraft bringt ein in den Stoff. Die Bildung selbst aber ist ein Theilen und Verknüpfen der Theile. Es gehört deßhalb zum Wesen des Körpers, Theile zu haben (und mithin auch theilbar zu sein), aber ebenso auch eine bestimmte Einheit dieser Theile, ein Ganzes zu sein. Der Körper ist schon ein Einzelding*). Er ist nämlich schon innerlich zusammengehalten, weil die Kraft in den Stoff selbst, ihn sich aneignend, hineingewirkt hat. Weil aber der Korporisationsproceß ein nicht aus dem Stoff selbst hervorgehender, sondern ein ihm von außenher kommender ist, so ist auch im bloßen Körper die Getheiltheit sowohl als die Einheit der Theile eine noch äußerliche. Die Theile setzen sich bei ihm von außen an. Im bloßen Körper sind die Theile neben- und aneinander, nicht ineinander; sie lassen sich daher auch (mechanisch) von einander loslösen, ohne daß der

---

*) Steffens, Grundzüge der philos. Naturwissenschaft, S. 25 f.: „Durch die Cohärenz drückt jedes einzelne Ding sein Sein in sich selbst aus." Auf wahrhafte Weise kommt das Einzelsein freilich erst in dem von der Erde völlig losgelassenen, selbstbeweglichen Thier zustande. Nach Schelling, Bruno (S. W., I., 4.), S. 270, drückt sich an dem einzelnen körperlichen Dinge in der Erscheinung die Einheit des Wesens als Schwere aus, die Einheit der Form als Cohäsion. Vgl. die vier edlen Metalle (S. W., I., 4,), S. 514.

Körper zerstört wird. (Der kleinste Theil jedes Minerals bleibt immer noch ein Körper.) Der bloße Körper ist ein mechanisches Ganzes von Theilen. In concreto ist der Korporisationsproceß der Krystallisationsproceß. Der Krystall ist der primitive Körper. Alle Körper sind Krystalle; alle bloßen Körper sind bloße, reine Krystalle. Erst in demselben Verhältniß, in welchem der bloße Körper in den Organismus übergeht, wird an ihm auch die Krystallisation aufgehoben. Jenes Bestimmtwerden durch die mit ihm unmittelbar in Eins gesetzte Kraft ist eben der Krystallisationsproceß, (ein rein chemischer Proceß,) in welchem das Fluidum sich aus sich selbst zum Körper metamorphosirt. Alle Krystalle entstehen aus dem Fluidum, und zwar auf dynamischem Wege, und setzen von außen nach innen an. Ihre Formation erfolgt aber (ungeachtet nicht auf mechanischem Wege, sondern nur auf dynamischem, d. h. nicht vermöge der bloßen Schwere,) nach dem Gesetz der Schwere, nach mechanischen Gesetzen, (die Krystalle sind mathematische Figuren,) indem die Krystallisation (d. h. die Korporisation überhaupt) wesentlich eben auf dem wirklichen bestimmenden Durchbringen der Kraft, d. h. der repellirenden und attrahirenden Schwere in den Stoff beruht.

Anm. 2. Die durch den Stoff bestimmte, die stofflich gewordene Kraft ist die (den Stoff) gestaltende und eben damit zugleich individuirende, die plastische Kraft. Das durch den Stoff Bestimmtwerden der Kraft besteht nämlich darin, daß die Kraft unter die Potenz des Stoffs kommt, daß sie sich auf ihn beziehen, sich auf ihn basiren, sich von ihm durchbringen, sich in ihrer Wirksamkeit von ihm aneignen und so sich durch ihn specifiziren läßt. Sie wirkt also als repellirende und attrahirende Schwere in Gemäßheit der spezifischen Beschaffenheit des Stoffs, mit welchem sie unmittelbar geeint ist, — oder sie wirkt in diesem Stoff selbst (nicht, wie beim Körper, nur auf ihn,), als die eigene Kraft desselben, als seine eigene repellirende und attrahirende Schwere. Eben damit aber gestaltet sie ihn, und zwar beschreibt ihrer Polarität wegen (m. a. W. weil die Kraft wesentlich beides ist, repellirende und attrahirende Schwere,) die von ihr hervorgebrachte Gestalt eine in ihren Anfang zurückkehrende Linie*). Indem die Kraft unter der Potenz des Stoffs, mit dem sie

*) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 362: „Alle Figur ist in sich kehrende Bewegung." Ferm. cognit. (S. W., II.,), S. 396; „Alles Bewegen ist Figurbeschreiben."

so unmittelbar in Eins gesetzt ist oder in Indifferenz steht, abstoßend und anziehend wirksam ist, bringt sie in demselben eine ihm selbst auf eigenthümliche Weise gemäße Kohäsion oder Verbindung der Atome unter einander hervor*). Und dieß ist eben die Gestalt (im Unterschiede von der Form überhaupt). Sie ist die dynamische Einheit der im Stoff nur mechanisch vereinigten Vielheit von Atomen. Jede Gestaltung setzt eine Kraft voraus und ist nur durch eine Kraft möglich; sie ist aber ebenso wesentlich auch dadurch bedingt, daß diese Kraft unter der Potenz eines Stoffs wirkt, der die Art und Weise ihrer Wirksamkeit bestimmt. Indem sie so von dem Stoff bestimmt wird, büßt sie ihren Charakter, Bewegung zu sein, ein, und gerinnt und erstarrt gleichsam, und wird so ein Fixes, Gestalt. Auch empirisch ergibt sich die Gestalt nur dadurch, daß die mit dem Stoff in Verbindung gesetzte Kraft in ihrer Wirkung auf ihn durch ihn selbst bestimmt wird. Daher ist die Gestalt nach Maßgabe ihrer Stoffe eine verschiedene**). In ihrer Vollendung ist die Gestaltung die Gestaltung zu einem in sich geschlossenen Sein, zu einem in sich selbst einheitlichen Ganzen***), das als ein auf sich selbst bezogenes ein Sein für sich ist, d. h. zur Individuität†). Die Individuität ist das Strebeziel der plastischen Kraft, und das Gestalten ist seiner Tendenz nach wesentlich ein Individuiren. Der volle Begriff der Gestalt ist so erst der der Individuität. Diese ist nämlich die Gestalt, wie sie die dem Gestalteten nicht zufällige, sondern ihm eigene (immanente) und eigenthümliche ist††).

Anm. 3. Körper und Gestalt (Individuität) sind immer unmittelbar zusammengegeben. Es gibt keinen Körper ohne Gestalt und

*) Schelling, Darstell. d. Naturphilosphie (S. W., I., 10,), S. 355: „Der Körper, der aus jeder Auflösung immer wieder in derselben stereometrisch regelmäßigen Gestalt anschießt, erscheint hier als ein seine Gestalt sich selbst bestimmender."

**) Schelling, Erster Entw. eines Syst. der Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 77: „Zu einer bestimmten Form kann die Materie nicht gezwungen werden, als durch eine bestimmte Mischung, weil alsdann jene Form die einzige Bedingung ist, unter welcher ein Gleichgewicht der Kräfte in jener Mischung möglich ist."

***) Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 256, nennt „das Ganze" „den bedeutungsvollsten Begriff." „Denn," schreibt er, „erst mit dem Ganzen gibt es Ordnung und Theile, Zweck und Glieder."

†) Nicht mit der Individualität zu verwechseln, welche erst eine spätere Bestimmtheit ist. S. §. 128.

††) Vgl. Schelling, Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 518.

Individuität, und es gibt Gestalt und Individuität nicht anders als an einem Körper. Es gibt kein materielles Einzelsein, das nicht Körper wäre, was es übrigens auch sonst noch sein möge darüber hinaus. Nur am Körper läßt sich wirkliche Gestalt denken; denn sie setzt Theile voraus, die unter einander in einem räumlichen Verhältniß stehn. An dem in sich selbst schlechthin Einfachen und Theillosen läßt sie sich nicht denken (nicht bloß nicht vorstellen). Ein mathematischer Punkt und ein Atom sind schlechthin gestaltlos. Erst mit der Krystallisation tritt die Gestalt hervor, d. h. eben mit der Korporisation. Daher ist der Köper auch wesentlich res individua, ein einheitliches Ganzes. Diese unmittelbare Synthese oder Indifferenz des Körpers und der Gestalt und Individuität ist das Mineral. Dem Mineral ist beides wesentlich, daß es ein Körper und daß es bestimmte Gestalt ist; es ist ein eigenthümlich gestalteter Körper. Empirisch gibt es gar keinen anderen bloßen (d. h. unorganischen) Körper und gar keine andere bloße (d. h. unlebendige) Gestalt und Individuität als das Mineral. Beide, Körper und Gestalt oder Individuität, sind aber in dem Mineral nur erst unmittelbar in Eins gesetzt oder in bloßer Indifferenz, also erst auf bloß äußere Weise. In dem Mineral hat der Körper allerdings wesentlich Gestalt und Individuität, aber er hat sie nicht innerlich, sondern nur auswendig, indem ihm seine Bildung von außenher kommt (s. Anm. 1), — und ebenso ist in ihm der Körper der Gestalt und Individuität noch nicht innerlich, — weßhalb denn auch das Mineral beliebig getheilt und sein Quantum beliebig verändert werden kann, ohne daß es selbst damit aufgehoben würde. Das Mineral ist der bloß äußerlich gestaltete oder individuirte Körper, — das Einzelsein, das nur erst äußerlich in sich geschlossen ist oder ein Ganzes bildet. Beide, Körper und Gestalt oder Individuität, sind in ihm einander noch fremd, es findet in ihm noch gar keine Wechselwirkung zwischen denselben statt. Eben deßhalb ist die mineralische Natur die starre und todte. Der dieser Stufe eigenthümliche Proceß ist der Krystallisationsproceß, d. i. eben der Proceß der Erstarrung des Flüssigen.

§. 69. 5) Die mineralische Natur wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen Bestimmtheiten, der Körper und die plastische (gestaltende) und individuirende Kraft, aufeinander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt

werden. Der durch die plastische und individuirende Kraft bestimmte Körper ist der **Organismus**, — die durch den Körper bestimmte plastische und individuirende Kraft ist die **Lebenskraft** oder das **Leben**. Diese beiden aber, der Organismus und das Leben, werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die **vegatabilische Natur**.

Anm. 1.*) Zunächst haben wir hier den Körper zu denken als durch die plastische, und zwar die individuirend plastische, Kraft bestimmt, also den zur Individuität, zum **Sein für sich** gestalteten, den individuirten Körper**). Gestalt und näher Individuität hat der Körper freilich schon im Mineral, aber **sie** hat **ihn** noch nicht in demselben; sie ist darin nur erst äußerlich **an** ihm, sie ist ihm noch nicht **innerlich**. Dieß wird nunmehr anders. Die gestaltende Kraft bringt jetzt den Körper unter ihre bestimmende Wirksamkeit, unter ihre Potenz. Er empfängt jetzt durch sie die Gestalt, die er nur answendig hatte, auch **inwendig**, so daß in ihm überhaupt nichts mehr **bloßer**, d. h. gestaltloser Stoff bleibt, sondern er ein **durch und durch** gestalteter Körper wird. Indem er **absolut** gestaltet ist, so ist in ihm der Stoff vollständig als Form bestimmt***), und diese

---

*) Ueber den Begriff des Organismus sind nächst **Kants** klassischer Entwicklung desselben in der Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), §. 64–66, S. 241–250, namentlich zu vergleichen: **Fichte**, Naturrecht (S. W., III.,), S. 77 f. **Hegel**, Encyklop., §. 336. **Trendelenburg**, Log. Untersuch. (2. A.), II., S. 124–132. 137. 138. 144. **Schaller**, Psychologie, I., S. 67–80. 140–147.

) **Schelling, Einl. in die Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1, S. 129 f.: „Wenn im Reich des Unorganischen alle Körper noch in der gemeinsamen Schwere ruhen, und selbst Feuer, Elektricität und alles dem Aehnliche ihnen noch **gemein** ist, so entstehen mit den organischen Wesen selbständige Mittelpunkte, für sich seiende Wesen, die dieß alles als Eigenes besitzen, und die Schwere selbst, die sie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen." **Rosenkranz**, System der Wissenschaft, S. 277: „Der qualitative Unterschied des Lebendigen vom s. g. Unorganischen ist die sich durch immanente Virtualität artikulirende Automorphie. Nicht in unbestimmt begrenzten Massen, nicht in unbestimmt ausgedehnten Processen existirt das Leben, sondern nur in Individuen, welche sich selbst in sich gliedern und mit solch innerer Gliederung zugleich nach außen als erscheinende Gestalt sich abschließen."

***) Vgl. **Schelling**, Methode des akadem. Studiums (S. W., I., 5,), S. 387 f.

mit jenem Eins geworden und völlig in ihn übergegangen*), und sie wird demselben also nicht von außen aufgedrückt, sondern von innen heraus einerzeugt**), so daß bei ihm eben die Form das Wesentliche, der Stoff aber als solcher aufgehoben ist***). Nun geht aber das Streben der plastischen Kraft, ihrem Begriff zufolge, dahin, die Individuität zu erreichen, d. h. ein Sein, das ein in sich selbst abgeschlossenes, ein in sich einheitliches Ganzes, ein Sein für sich ist. Daß sie den Körper gestaltet, heißt also näher: sie individuirt ihn, sie gestaltet ihn zur Individuität, zum einheitlich in sich geschlossenen Ganzen,

---

*) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., II., S. 124f. Besonders hat Schelling diesen Gedanken sehr stark betont. S. Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 498: „Dazu kommt, daß das Wesen der Organisation in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form besteht, — darin, daß die Materie, die organisirt heißt, bis ins Unendliche individualisirt ist." Philos. d. Kunst (S. W., I., 5,), S. 514: „Der Organismus ist ganz Form und ganz Stoff, ganz Thätigkeit und ganz Sein." Vgl. S. 379. System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 383: „Im Organismus ist die Materie nicht mehr für sich, es gibt hier keine Materie, die als solche etwas wäre, nur die mit der Form vermählte Materie, die Materie als Idea, als durchdrungen vom Begriff des Ganzen, ist etwas." Vgl. S. 376f. Darstellung des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 269: „Nicht durch die materielle Substanz, welche beständig wechselt, sondern nur durch die Art und Form seines materiellen Seins ist der Organismus — Organismus." Weltalter (S. W., I, 8,), S. 260: „Im Augenblick, da ein organischer Körper werden soll, muß die Materie ihre Selstständigkeit verlieren und dem eigentlichen Wesen zur bloßen Form werden." Philos. d. Kunst (I., 5,), S. 578: „Im Organismus geht der Begriff ganz über in das Objekt, so daß Subjektives und Objektives, Unendliches und Endliches in ihm wahrhaft Eins sind, und er dadurch in sich selbst und an sich selbst Bild der Vernunft wird." Aehnlich Hegel, Encyklop., (S. W., VII., 1,) S. 422: „.... in die höhere Sphäre des Organismus, in welchem sich die unendliche Form als unendliche Form reell macht: d. h. die unendliche Form ist der Begriff, der hier zu seiner Realität kommt." Vgl. auch Baader, Ueber Starres und Fließendes (S. W., III.,) S. 271. Lange, Dogmatik, II., S. 207. 219.

**) Trendelenburg, a. a. O., II., S. 125.

***) Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II., S. 335f. — Burmeister, Gesch. der Schöpfung, S. 304f.: „Bei den anorganischen Körpern erscheint ihre Form von der Mischung und Menge ihrer Bestandtheile und von den äußern Umständen, unter denen diese Mischung sich zu bilden genöthigt war, abhängig. Bei den organischen Körpern ist dagegen nie die Materie zugleich das die Form Bedingende, sondern umgekehrt die Form des Organismus ist das Wesentliche, dem die materielle Grundlage untergeordnet wurde."

zum Sein für sich. Ein Sein für sich ist aber ein Sein nur dadurch, daß es ein auf sich selbst, und zwar auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes ist. So gestaltet mithin die plastische Kraft den Körper näher zum teleologisch auf sich selbst bezogenen Körper. Der Körper wird demnach durch die ihn bestimmende Einwirkung der plastischen Kraft in sich selbst in der Art gestaltet, daß in ihm seine Individuität zum Vollzug kommt. An sich selbst ist er schlechthin starr, jetzt wird er aber durch die plastische Kraft in den Fluß gebracht*), und in sich selbst in Wirksamkeit gesetzt, nämlich zu dem Ende, um in sich selbst, also aus seinem eigenen Material, die Individuität hervorzubringen**), er wird in sich selbst so gestaltet, daß er sich selbst das Mittel ist für den Zweck seiner Individuirung, d. h. für den Zweck, ein einheitlich in sich geschlossenes Ganzes, ein für sich seiendes Sein zu sein. So individuirt, ist dann der Körper in einem höheren Sinn ein Einzelsein geworden, nämlich ein in sich selbst und durch sich selbst, also nicht mehr äußerlich und zufällig abgegrenztes Einzelsein***). Als ein solches

---

*) Steffens, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 73: „In der anorganischen Natur ist das Feste von dem Flüssigen immer getrennt, die vollständigste Organisation dagegen erscheint vielmehr als die innigste Vereinigung beider."

**) Schaller, a. a. O., S. 146: „Dieß ist die fundamentale Täuschung, daß man das Einfache in sich Proceßlose für ein reales selbständiges Wesen ansieht, während es nichts weiter ist als ein schlechter Gedanke ..... Von dieser Einbildung aus muß natürlich der Begriff der organischen Individualität als eine bloße Idee erscheinen ..... Atome, d. h. Individuen zu produciren, ist freilich das Ziel, auf welches alle Processe der Natur sich hinrichten." S. 147: „Die Phantasie der einfachen und doch selbständigen Substanzen, diese Karrikatur der wirklichen Individualität."

***) Schleiermacher, Psychologie, S. 27 f.: „Es ist aber offenbar, daß diese beiden Ausdrücke mechanisches und Massendasein vollkommen identisch sind. Unter Massendasein nämlich verstehe ich ein solches, wo nichts auf feste Weise ein Ganzes oder eine Einheit ist, indem eben dieser Proceß, durch welchen das Dasein bestimmt wird, diese Einheit immer wieder aufhebt. Alles, was dem mechanischen oder chemischen Proceß unterliegt, kann durch einen äußeren Einfluß ein mannichfaltiges werden, und die Einheit ist nur zufällig. Diesem nun steht das Organische gegenüber." Fichte, Naturrecht (S. W., III.), S. 77 f.: „Was so beschaffen ist, daß es nothwendig als ein Ganzes gedacht werden muß, heißt ein organisches Naturprodukt ..... Was ein organisirtes Naturprodukt sei, und warum und inwiefern dasselbe nur als ein Ganzes zu denken sei, läßt sich am besten erkennen durch die Vergleichung desselben mit einem Kunstprodukte, welches darin mit dem Naturprodukte übereinkommt, daß es auch nur als ein

durch sich selbst in sich geschlossenes Einzelsein verhält er sich aber gegenüber von seiner Außenwelt nothwendig als sie von sich ausschließend, und da er gleichwohl in seinem Zusammensein mit ihr den von ihr ausgehenden (chemischen) Einwirkungen ausgesetzt ist, so reagirt er von sich aus gegen dieselben, um die Störungen, mit denen sie sein eigenes Sein bedrohen, abzuwehren, und jenen Einwirkungen vielmehr eine Förderung desselben abzugewinnen. Dieß heißt aber mit andern Worten: er ist im Verhältniß zur Außenwelt erregbar, reizbar, oder es eignet ihm Irritabilität*). Die hier beschriebene Individuität des Körpers hat aber die plastische Kraft angegebenermaßen aus ihm selbst, aus seinem eigenen Material, hervorgebracht, folglich durch seine Entwickelung in und aus sich selbst. Der individuirte Körper wird mithin wesentlich auf dem Wege seiner Entwickelung aus sich selbst heraus: weßhalb er von innen nach außen hin ansetzt (im Gegensatz gegen den bloßen Körper). Wird er aber durch seine Entwickelung aus sich selbst heraus: so muß er in seinem Ursprunge unentwickelt sein. Er muß folglich im bloß potentiellen Zustande, als bloße Anlage zum individuirten Körper entstehen, aus der er dann erst vermöge ihrer Entwickelung, und mithin auch nur successive, ein solcher thatsächlich wird, m. a. W. er muß aus einem bloßen Samen oder Keime erwachsen, er muß sein Dasein mit dem embryonischen Zustande (das Wort in der weitesten Bedeutung genommen) anheben. Da, wie vorhin bemerkt worden, der individuirte Körper sich selbst Zweck ist, nämlich hinsichtlich seiner Individuität, und in ihm alles

---

Ganzes zu denken ist. In beiden ist jeder Theil um jedes andern willen, demnach um des Ganzen willen da .... Im Naturprodukt aber ist das Ganze auch um der Theile willen da; es hat keinen andern Zweck als den, bestimmt diese Theile zu produciren; im Kunstwerke hingegen weist das Ganze nicht zurück auf die Theile, sondern auf einen Zweck außer ihm; es ist Werkzeug zu etwas. Ferner im Naturprodukte bringt jeder einzelne Theil durch seine innere Kraft sich selbst hervor, im Kunstprodukte aber ist, ehe es nur Kunstprodukt werden konnte, der innere Bildungstrieb getödtet, und es ist gar nicht auf ihn, sondern auf die Zusammensetzung nach mechanischen Gesetzen gerechnet; daher weist dieß auf einen Urheber außer ihm zurück; dahingegegen das Naturprodukt fortdauernd sich selbst hervorbringt und eben dadurch erhält."

*) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. W., III., 9,), S. 697: „Organismus setzen wir da, wo eine innere Einheit ist, die mit dem Aeußeren in mannichfaltige Beziehung tritt." Vgl. Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 1,), S. 425.

Mittel ist für die Realisirung dieses Zwecks: so ist er in sich schlechthin teleologisch bestimmt, und zwar in Beziehung auf sich selbst als res individua. Seine Funktionen sind alle auf ihn selbst, auf seine Hervorbringung als einheitliches Ganzes gerichtet*), und demzufolge sind seine Theile nicht mehr bloße Theile, sondern solche Theile, die für ihn, das Ganze, als Zweck Mittel sind, d. h. sie sind seine Werkzeuge (Instrumente) oder Organe, durch welche er sich als ein einheitlich in sich geschlossenes Ganzes selbst hervorbringt**), und er selbst ist als Ganzes eben nichts anderes als der schlechthin einheitliche Inbegriff dieser Organe. Da aber eben er selbst, dieses Ganze, der Zweck ist, für den in ihm alles als Mittel bestimmt ist: so ist in ihm alles, indem es Mittel für ihn ist, unmittelbar zugleich Mittel für sich selbst als Theil dieses Ganzen, folglich zugleich Selbstzweck, und es ist solchergestalt in ihm alles Einzelne (jeder Theil) beides, Mittel — nämlich für das Ganze — und Selbstzweck. Sonach findet hier das Verhältniß einer vollständigen Wechselbeziehung statt. Jeder Theil ist um des Ganzen willen, und folglich auch um aller übrigen Theile willen; ebenso ist aber auch das Ganze um jedes einzelnen Theiles willen, und alle übrigen Theile sind um jedes einzelnen willen. Wie jeder einzelne Theil wesentlich Mittel ist für das Ganze

*) Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (S. W., I., 3,), S. 66: „Die Thätigkeit des Organismus ist überhaupt nicht auf irgend etwas Aeußeres, sondern sie ist auf sich selbst gerichtet, — sein eigenes Objekt: es ist, was es ist, ohne alle äußere Wirkung." S. 145: „Dadurch eben, daß es sich selbst Objekt, unterscheidet sich das Organische vom Todten. Das Todte ist nie sich selbst, sondern einem Andern Objekt." Vgl. Trendelenburg, a. a. O., II., S. 82 f., wo es u. a. heißt: „Daß der Zweck, der auch in der Maschine die letzte Einheit ist, im Lebendigen der Mittelpunkt wird, der in der Verwirklichung sich selbst bejaht, sich selbst empfindet, sich selbst denkt: ist das Höhere und das Neue, das sich hier kund gibt und das wir in den andern Wesen nur aus uns verstehen."

**) Novalis Schriften, III., S 204: „Organisationstrieb ist Trieb, alles in Werkzeug und Mittel zu verwandeln." Karl Snell, Die Streitfrage des Materialismus, S. 14 f.: „Der Organismus gebraucht nicht bloß seine fertig gebildeten Organe wie die Theile einer Maschine, sondern bildet selbst erst diese Organe, er geht in diesem Sinne sich selbst voraus, ist sich selbst Ursache und Wirkung, ein causa sui, und dieß nicht bloß in seinem Entstehen und seiner Bildung, sondern auch in seinem Bestande, in jeder willkürlichen und unwillkürlichen äußeren und inneren Bewegung; die Produkte seines Lebens sind zugleich Faktoren desselben, die Mittel werden zu Zwecken und die Zwecke zu Mitteln; jeder Theil besteht nur durch das Ganze, und folglich auch jeder Theil nur durch jeden Theil."

und für alle übrigen Theile: so ist also auch das Ganze und so sind auch alle einzelnen Theile wieder Mittel für jeden einzelnen Theil. Das Ineinandersein alles Einzelnen ist so wesentlich zugleich ein Füreinander- und Umeinanderwillensein desselben*), und jedes Einzelne, ungeachtet es teleologisch auf das Ganze und auf alles Einzelne bezogen ist, ist — weil auch das Ganze wieder teleologisch auf alles Einzelne bezogen ist, — nichtsdestoweniger zugleich Selbstzweck. Gleicherweise findet aber auch das Verhältniß vollständiger Wechselwirkung**) statt zwischen dem Ganzen und den einzelnen Theilen, sowie zwischen allen einzelnen Theilen unter sich***). Wie das Ganze nur als das Produkt der Theile da ist: so ist auch jeder einzelne Theil als das, was er ist, nur durch das Ganze da†). Beide sind nur durcheinander da. Der individuirte Körper ist so beides, seine eigene Ursache und seine eigene Wirkung, causa et effectus

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,) S. 209: „In dem organischen Körper erhält jeder Theil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten."

**) Vgl. Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 129. Schaller, a. a. O., S. 145, schreibt: „Man bezeichnet den Zusammenhang der einzelnen Organe als Wechselwirkung. Auch dieß Verhältniß drückt die Thatsache nicht aus. Denn in ihm liegt immer, daß die in Wechselwirkung stehenden Gestalten auch außer diesem Verhältniß eine Selbständigkeit haben, nur eine Seite in die Wechselwirkung hineinschicken. Die Organe stehen aber darum, weil sie in der Wechselwirkung aufgehen, nicht bloß in Wechselwirkung. Sie sind vielmehr die sich in sich besondernde, sich selbst bestimmende, wirklich ausführende innere Energie der organischen Idealität." Vgl. S. 74: „Wir mögen den Organismus ergreifen, wo wir wollen, wir werden von jedem Organ auf alle anderen geführt; jedes ist der Anfang und zugleich das Ende eines Kreislaufs, steht direkt oder indirekt mit allen anderen in Wechselwirkung, so daß eben dieser Kreislauf, welcher überall anfängt und überall endigt, das wirklich Existirende im lebendigen Organismus ist."

***) Schelling, Darstellung d. Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 380 f.: „In der Maschine sind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da ist, alle zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch stehen sie insoweit in einer ursachlichen Verbindung mit einander, als ein Theil die Ursache der Bewegung des andern ist. Aber was dieß letzte betrifft, so ist das Verhältniß ein einseitiges; denn nicht hinwiederum ist der bewegte Theil Ursache der Bewegung des Bewegenden, sowie kein Theil dadurch, daß er die andern hervorbringt, sich selbst hervorbringt, wie im Organischen."

†) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 208: „Gleichwie im Naturprodukte jeder Theil, was er ist, nur in dieser Verbindung sein kann, und außer dieser Verbindung dies schlechthin nicht wäre", u. s. w.

sui*) zugleich. Darin ist er dann eben der wahrhaft individuirte, der in sich selbst untheilbare Körper**). Denn seine Einheit ist nunmehr eine innere, bei der kein Theil mehr zufällig, für das Ganze entbehrlich und von ihm ablösbar, sondern jeder Theil nothwendig auf das Ganze, eben damit aber auch auf jeden anderen Theil, be-

*) Nach Schelling, System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 383, ist im Organismus „das Ganze von sich selbst die Ursache und die Wirkung." Vgl. System der Naturphilosophie (S. W., I., 3,), S. 66: „Die Organisation ist ein Produkt, welches, was es ist, durch sich selbst ist, — das sonach von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung, — Mittel und Zweck ist ...... Die Thätigkeit des Aneignens ist überhaupt nicht auf irgend etwas Aeußeres, sondern sie ist auf sich selbst gerichtet, — sein eigenes Objekt: es ist, was es ist, ohne alle äußere Wirkung .... Im Organismus ist alles Ursache und Wirkung." Desgl. Von der Weltseele (S. W., I. 2,), S. 519f. S. auch Romang, System der natürlichen Religionslehre, S. 213. Thilo (Die Wissenschaftlichkeit der modernen Theologie, S. 8,) beschuldigt den Gedanken des Organismus, wie er seit Kant uns geläufig geworden ist, eines inneren Widerspruchs. „Kann das Einzelne," — so schreibt er — „nicht ohne das Ganze und das Ganze nicht ohne jenes sein, so kann in Wahrheit gar nichts sein, da jedes, um zu sein, was es ist, auf das andere gleichsam warten muß; dieses aber jenes nicht bedingen kann, ohne von ihm selbst bedingt zu sein. Wo Alles, was gesetzt wird, sich gegenseitig voraussetzt, kann nichts gesetzt werden." Als ob das Voraussetzen nothwendig eine zeitliche Priorität mit einschlösse außer der logischen! Können denn nicht jene beiden zumal gesetzt werden, und gibt es denn keine Wechselwirkung?

**) Schelling, V. d. Weltseele (S. W., I., 2,), S. 519: „Daher folgt denn auch aus dem Begriff der Individualität die doppelte Ansicht jeder Organisation, die als idealisches Ganzes die Ursache aller Theile (d. h. ihrer selbst als realen Ganzen), und als reales Ganzes (insofern sie Theile hat,) die Ursache ihrer selbst als idealischen Ganzen ist, worin man dann ohne Mühe die oben aufgestellte absolute Vereinigung des Begriffs und der Erscheinung (des Idealen und Realen) in jedem Naturprodukt erkennt, und auf die endliche Bestimmung kommt, daß jedes wahrhaft individuelle Wesen von sich selbst zugleich Wirkung und Ursache sei. Ein solches Wesen aber, das wir betrachten müssen, als ob es von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sei, heißen wir organisirt, ... — daher was in der Natur den Charakter der Individualität trägt, eine Organisation sein muß, und umgekehrt." Desgl. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I., 6,), S. 386: „In der todten Materie .... gibt es nur eine Theilbarkeit der Materie ins Unendliche; die organische Materie muß aber ins Unendliche nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt sein, und dieses wirkliche Getheiltsein selbst ist wieder nicht denkbar, ohne daß die Homogeneität ins Unendliche aufgehoben, jeder Theil für sich wieder eine Welt, demnach nicht durch den Begriff des Einzelnen unterdrückt ist, sondern in der Totalität als eine Welt für sich lebt."

zogen ist. Die Theile des Körpers sind jetzt nicht mehr neben und somit außer einander, sondern in einander, und wie alle im Ganzen gesetzt sind, so ist auch das Ganze in jedem einzelnen Theile mitgesetzt. Eben hierdurch verbinden sie sich unter einander zur wesentlichen Einheit eines Ganzen, zu einer inneren Totalität. Was sie jeder für sich sind, das sind sie jetzt wesentlich vermöge ihrer Beziehung auf das Ganze, und nur dadurch, daß sie im Ganzen sind. Jeder ist durch die Idee des Ganzen bestimmt, seiner Stellung und seiner Funktion nach*). Jedem wohnt aber auch das Ganze selbst ein, die Individuität, und damit ist er dann auch selbst wieder ein kleines Ganzes für sich und gegen das Ganze relativ selbstständig**). Es kann so bei dem individuirten Körper keine Rede sein von einer Zusammensetzung. Ohnehin auch schon deßhalb nicht, weil ja die Zusammensetzung eine ursprüngliche Geschiedenheit und eine nachmalige äußere Vereinigung des Geschiedenen voraussetzt, welche hier ausdrücklich ausgeschlossen sind. In concreto besteht der Proceß der Organisation in der durchgeführten Centralisation des mechanischen Aggregats von Theilen, welches den Körper ausmacht, — in dem vollständigen Unterschiedenwerden des Körpers in seine möglichen Unterschiede und dem eben so vollständigen teleologisch aufeinander bezogen und dadurch wieder in die Einheit zusammengefaßt werden der so in ihm Unterschiedenen***). Eben dadurch, daß die plastische Kraft die Theile des Körpers zu vollständiger Centralität ordnet, gestaltet und individuirt sie ihn vollständig†). Es liegt demnach im Begriff des individuirten, d. h. des organisirten Körpers, daß er ein Centralorgan besitzt. Vermöge dieser seiner Centralisation erhält der Körper dann auch ein Inneres im eigentlichen Sinne††). Wenn der individuirte Körper angegebenermaßen der in sich schlechthin teleologisch bestimmte Körper ist, so ist er dieß, wie schon gesagt, näher in Beziehung auf sich selbst. Damit ist dann aber seine

*) Vgl. Schaller, a. a. O., I., S. 156 f.

**) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., II., S. 129.

***) Baader, Ferm. cognit. (S. W., II.,), S. 143: „Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung (Gliederung) gleichen Schritt, d. h. je inniger ein Wesen sich selbst erfaßt (attrahirt), um so freier entfaltet (expandirt) es sich."

†) Baader, a. a. O., S. 214: „Nur im Centralorgan des Organismus ist jedes einzelne Organ begründet und also auch frei gegen alle übrigen Gliedmaßen."

††) Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 188.

teleologische Bestimmtheit nicht (wie bei dem mechanischen Kunstwerke) eine ihm äußere, sondern eine ihm innere, eine ihm einwohnende oder immanente. Die plastische Kraft wohnt ihm selbst ein als teleologisch wirkende, und so ist der ihn bestimmende Zweck ein innerer Zweck*). Eben dieser „innere Zweck" ist das eigentlich individuirende Princip**). Der bisher mittelst der Analyse seines Begriffs seinen wesentlichen Merkmalen nach beschriebene individuirte Körper ist nun aber leicht als das erkennbar, was wir den Organismus nennen, ein Wort, das ja eben einen Inbegriff von Organen bedeutet. Auch der allgemeinen Ueberzeugung zufolge beruht ja der Organismus auf dem Zweckbegriff***), und ist nichts anderes

---

*) Schaller, a. a. O., S. 141 f.: „Der Ausdruck „innerer Zweck" hat allerdings etwas Inadäquates; nur haben wir keinen besseren." S. 142: „Innerer Zweck bleibt immer ein passender Ausdruck, um die eigenthümliche ideelle Energie zu bezeichnen, welche das Wesen des Organismus konstituirt." Vgl. auch S. 64 f. Ferner Schelling, Darstellung des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 375: „Dieser Technicismus, den wir in organischen Bildungen wahrnehmen, dringt nicht bloß in das Innere der Materie ein, er kommt aus ihr selbst, der Künstler ist hier nicht außer seinem Werk, sondern mit ihm selbst eins." Vgl. S. 368 f. Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 82: „Der Zweck, der Mittelpunkt der Thätigkeiten ist in dem lebenden Wesen, nicht wie in der Maschine, fremd, er wird sein eigen ..... So ist die Seele der sich verwirklichende Zweckgedanke." (Vgl. S. 124.) S. 79 heißt es: „Wir haben in dieser ganzen Sphäre des Lebens die allgemeine Erscheinung, daß sich Bewegungen nach einem Ziel richten, und das Richtende dem einwohnt, was gerichtet wird, und sich in ihm mitbewegt. In der Maschine bleibt das Bewegende und Richtende außerhalb .... In der Maschine wird ein Zweckgedanke verwirklicht, im Lebendigen verwirklicht er sich selbst." So bemerkt auch Schleiermacher, Psychologie, S. 30, „daß das Organische nicht allein auf mechanische Weise zu bewegen sei, sondern ein eigenes Princip der Bewegung in sich selbst habe." Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 451. 462. An der letzteren Stelle heißt es: „Das höchste „Wunder" des organischen Lebens besteht nicht darin, daß es überhaupt nur mit höchster Weisheit „eingerichtet" sei, sondern darin, daß diese Weisheit, diese Vorsehung nicht eine über ihm schwebende, gleich allgemeinen Naturkräften, sondern ihm eingepflanzte und innewohnende sei; — eben seine Seele selbst."

**) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 78. Vgl. S. 121.

***) Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 580: „Objektive Zweckmäßigkeit oder objektive Identität des Subjektiven und des Objektiven ist ursprünglich, d. h. unabhängig von der Kunst nur im Organismus." Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 567: „Nur sofern die Organisation Ideen von Zweckmäßigkeit aufregt, ist sie Organisation." Trendelenburg, a. a. O., II., S. 37 f.: „Wo die Kraft allein herrscht, da stirbt die Ursache in der

als der sich selbst im Stoff ausführende Zweck*). Womit es auch ganz im Einklang steht, wenn treffend bemerkt worden ist**), im Organismus sei das Ganze vor den Theilen da. Denn dieß liegt einfach in dem Wesen des Zweckbegriffs***). Ergab es sich aber oben aus dem Begriff des individuirten Körpers, daß er durch seine Entwickelung aus sich selbst heraus entsteht, und folglich von einem Zustande der nur erst potentiellen Organisation, von einem Samen oder Keime anheben muß, aus dem er sich allmälig zur Organisation entwickelt: so liegt es auf der Hand, nicht nur, daß dieß empirisch bei dem Organismus genau zutrifft, sondern auch, daß in der gangbaren Vorstellung von dem Organischen ebendieß bestimmt als ein charakteristisches Merkmal angesehen wird. Die einfachste und primitivste organische Form ist bekanntlich die Zelle†).

Wirkung ab .... Die Ursache des Zweckes verhält sich umgekehrt. Der Zweck erfüllt und behauptet sich in seiner Wirkung .... Der Zweck (die Ursache) ist die bleibende und inwohnende Seele des Organs (der aus der Ursache hervorgegangenen Wirkung) .... Wie der Zweck gar nicht Zweck wäre, wenn er nicht in der Erscheinung als Herr und Meister Dasein suchte und fände: so ist es die Verklärung der wirkenden Ursache, daß sie aus dem blinden Ungestüm in den Dienst des Gedankens tritt und dadurch eine Bestimmung des Geistes empfängt. Daher wäre es eine falsche Selbständigkeit, wollten die Dinge etwas ohne den Zweck sein. Im Organischen büßen sie ein solches Beginnen durch den Tod." Vgl. auch J. H. Fichte, Anthropologie, S. 177 f. 276.

*) Schaller, a. a. O., I., S. 65.

**) Trendelenburg, Log. Unter., II., S. 14: „Daß das Ganze früher sei als die Theile, wie Aristoteles sich ausdrückt, das liegt in dem Samen und der Entwickelung desselben sichtbar vor Augen. Die Macht des Ganzen wirkt ehe es da ist, damit es werde." S. daselbst die Nachweisung. Desgl. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 24: „Es ist das Eigenthümliche des Organischen, daß das Ganze, in einem ursprünglichen Gedanken begründet, vor den Theilen und in den Theilen sei, und der inneren Bestimmung gemäß sich in sich und in den Theilen vollende." S. 159: „Es ist ferner das Eigenthümliche des Organismus, daß das Ganze vor den Theilen ist, und die Theile nur im Ganzen entstehen und bestehen." Fr. Fischer, Die Naturlehre der Seele (Basel 1835), S. 55: „In der organischen Natur bilden sich die Theile durch das Ganze, während in der unorganischen Natur das Ganze durch die Theile gebildet wird." Vgl. auch Schelling, Aphorismen zur Einleitung in die Naturphil. (S. W., I., 7,), S. 161.

***) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 38: „Wo der Zweck erscheint, da ist das Ganze vor den Theilen, die Wirkung vor der Ursache. Diese invertirte Konstruktion der Zeitfolge ist die direkte des Begriffs."

†) Baader, Beiträge zur Elementarphysiologie (S. W., III.,), S. 214: „... die Struktur aller organischen Wesen, die von außen ein Gefäß, von innen in cirkulirendes Flüssiges ist." Vgl. auch S. 226.

Anm. 2. Sodann haben wir die plastische, und zwar die individuirend plastische Kraft, zu denken als durch den Körper bestimmt, also als die korporisirend individuirend plastische Kraft. Im Mineral hat freilich die plastische Kraft einen Körper hervorgebracht, aber sie ist nicht das Eigenthum dieses von ihr hervorgebrachten Körpers; er übt keine Macht, keinen bestimmenden Einfluß auf sie aus, hat sie nicht in seinem Dienst. Dieß ändert sich nunmehr. Während jetzt der Körper von der individuirend plastischen Kraft zum Organismus bestimmt wird, bringt er seinerseits eben diese plastische Kraft unter seine Potenz, unter seine bestimmende Wirksamkeit, nimmt sie für sich selbst in Besitz, macht sie zum Mittel für sich. Sie muß jetzt als Mittel für ihn als Zweck arbeiten, d. h. sie muß bildend wirksam sein für den Körper, der ihr Herr und Meister geworden ist*). Er bedarf nämlich einer solchen für ihn bildenden Arbeit. Denn dadurch, daß er — eben auch durch die individuirend plastische Kraft — zum Organismus bestimmt oder organisirt wird, wird er als Körper, d. h. als dynamisch bestimmter Stoff aufgehoben. (S. oben.) Nur kann er aber Organismus sein nur sofern er Körper ist. Denn ein Organismus ist auf dieser Stufe nur als körperlicher Organismus da. Dieß liegt ja ausdrücklich in seinem Begriff, demzufolge er der durch die plastische Kraft bestimmte Körper ist, nicht der durch sie aufgehobene. Soll er nun seines Organisirtwerdens ungeachtet gleichwohl dasein, und zwar als Körper: so kann er dieß nur dadurch, daß er stets sich wiederherstellt aus seiner steten Auflösung, indem er kontinuirlich sich selbst immer wieder neu hervorbringt. Dieß bewerkstelligt er nun eben vermöge jener plastischen Kraft selbst (die ihn, sofern sie ihn bestimmt, auflöst,) sofern er sie seinerseits bestimmt. Er nöthigt sie, ihn, den sie fort und fort aufzehrt, immer wieder neu hervorzubringen, nämlich als Organismus, durch ihre bildende Funktion. Näher besteht aber diese Funktion der plastischen Kraft darin, daß sie für die Organisation des Körpers, d. h. für seine organische Form — die in ihm Dasein doch nur an dem Stoff hat, den sie eben fort und fort in sich aufzehrt, — immer wieder neuen Stoff zurechtbildet, oder ihr immer wieder neuen

*) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 155: „Im Krystall ruhen, sobald er fertig ist, die Kräfte, die ihn bildeten; in den höheren organischen Gebilden sind sie, so lange diese bestehen, thätig."

Stoff anbildet*). Dieser Stoff findet sich aber nicht in dem Körper selbst vor, sondern nur in seiner Außenwelt. Es kommt also zunächst darauf an, daß er aus dieser ihm zugeführt werde. Dieß kann nun aber nicht in der Weise geschehen, daß der Körper ihn sich selbst von außenher herbeiholt; denn jener ist nicht die Macht, auch nicht als Organismus, über sich selbst hinauszugreifen und von sich selbst aus nach außen hin eine Wirksamkeit zu äußern, — es fehlt ihm die Spontaneität. Es kann folglich nur dadurch geschehen, daß dem Körper auf eine von ihm selbst unabhängige Weise von außenher Stoff zuströmt. Dieß ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Körper fähig ist, diesen von außenher an ihn herankommenden Stoff in sich aufzunehmen, d. h. nur unter der Voraussetzung einer Einrichtung, vermöge welcher er durch eine von außenher auf ihn geschehende chemische Einwirkung in eigene Wirksamkeit gesetzt wird, und zwar in eine auf die Aufnahme des ihm von außenher zugeführt werdenden Stoffs in sich selbst gerichtete Funktion**). M. a. W. der Körper muß, um den ihm von seiner Außenwelt her zufließenden Stoff in sich aufnehmen zu können, erregbar, reizbar sein, es muß ihm Irritabilität eignen. Dieß ist aber bei ihm als Organismus in der That auch der Fall. (S. Anm. 1.) Jene den von außenher auf den Körper chemisch wirkenden Stoff als Nahrungsstoff in sein Inneres aufnehmende Funktion ist nun eben die Funktion der plastischen Kraft. Diese bleibt jedoch hierbei noch nicht stehen, sondern sie gestaltet denselben auch sofort ihrem Zweck entsprechend auf eigenthümliche Weise um,

---

*) Schelling, Darstell. des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 369: „Das Leben hängt an der Form, oder: für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck." Vgl. ebendas. S. 378 die Bemerkung, „daß der Krystall gegen die Zerstörung seiner Form sich völlig gleichgültig verhält, während das Organische sich in seiner Form zu erhalten strebt." Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 326: „Das ganze Leben ist durch und durch nichts anderes als ein steter Wechsel der Materie unter stetem Beharren ihrer Form." Vgl. auch Braniß, Gesch. der Philos. seit Kant, I., S. 127, wo es als ein charakteristisches Moment bei dem Leben bezeichnet wird, „daß lediglich die sich selbst bethätigende Form das Wirkliche ist, der Stoff aber nur gesetzt wird, um als das Nichtige aufgehoben zu werden,"

**) Vgl. Schelling, Erst. Entw. e. Syst. der Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 71.

— nämlich sie bildet aus ihm die Organisation des Körpers immer wieder neu hervor*), — verhältnißmäßig zu dem kontinuirlich stattfindenden Verbrauch derselben. Der hier beschriebene Proceß ist dann m. E. W. der Assimilationsproceß, der Ernährungsproceß. Durch ihn producirt und näher reproducirt der Körper selbst seine Gestalt und Individuation, d. h. seine Organisation, immer wieder von Neuem, oder m. a. W. durch ihn reproducirt sich der Körper als Organismus kontinuirlich und erhält so sich selbst**). Allein dieß sich aus seiner Außenwelt Reproduciren des organischen Körpers vollzieht sich vermöge eines kontinuirlichen Reagirens desselben gegen die von jener her auf ihn stattfindenden chemischen Einwirkungen als Störungen und bezw. Aufhebungen seines Seins, was sie an sich (als chemische) sind, — und so ist es ein steter Kampf mit derselben***). Somit erschöpft und verbraucht sich aber der organische Körper eben durch seinen Selbsterhaltungsproceß allmälig, und es tritt nach und nach seine vollständige Desorganisation (sein Tod) ein. Das Organische, nämlich als materielles, (wie wir es innerhalb der Kreatur bisher allein kennen,) ist demzufolge unausbleiblich dem Vergehen durch sich selbst, durch sein Leben selbst unterworfen in allen Einzelwesen, in denen es da ist†). Weßhalb es denn auch zum Behuf seiner Erhaltung periodisch seine Lebensfunktionen bis auf ein Minimum sistiren muß im Schlaf. (S. unten §. 98, Anm. 2.) Dieß kann jedoch nur einen Aufschub seiner Selbstaufreibung bewirken; letztlich erschöpft es sich gleichwohl, so gewiß es ein materielles ist, und zwar in einer bestimmt gemessenen Frist, durch sein Leben. Bleibenden Bestand haben, perenniren, sich bleibend forterhalten kann es mithin nur in der Art, daß jene seine Einzelwesen, die alle vergänglich sind, fort und fort neue Einzelwesen von ihrer Gattung hervorbringen,

*) Schaller, a. a. O., S. 69: „Der Organismus verwandelt das von außen aufgenommene Material in seine eigene Form."

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 9: „Das Leben ist nur wechselndes sich Verlieren und sich Herstellen aus dem Ganzen. In jedem Akte ist Bestimmtsein des Einzelnen durch das Ganze und Bestimmtsein des Ganzen durch das Einzelne. Jenes Leiden, dieses Handeln."

***) Schelling, Erster Entw. eines Syst. d. Naturphil. (S. W., I., 3,), S. 161: „Das Leben ist ein beständiges Kämpfen des Organismus um seine Identität."

†) Es unterliegt zwar jedes materielle Einzelsein überhaupt der Zerstörung; allein das nichtlebendige wird bloß (von außenher) zerstört, das lebendige hingegen zerstört sich selbst.

welche sie ersetzen. M. a. W.: um bleibenden Bestand zu haben, muß das Organische mittelst des Processes einer sich kontinuirlich fortsetzenden Erzeugung*) von immer wieder neuen Einzelwesen durch die jeweils vorhandenen sich selbst *als Gattung* erhalten. Demnach ist es durch den Begriff des Organismus selbst gefordert, daß dieser ausdrücklich für den Zweck der Hervorbringung von immer wieder neuen organischen Einzelwesen derselben Gattung eingerichtet sei, oder m. a. W. für den Zweck, auch die *Gattung* zu reproduciren. Es liegt aber auf der Hand, *worin* allein diese Einrichtung bestehen kann**). Die Gattung kann durch das organische Einzelwesen nur in *dem* Falle reproducirt werden, wenn dieses sein Produciren, welches wesentlich das Hervorbringen des organischen Körpers ist, nicht ausschließend auf die Reproduction *seiner selbst* richtet, sondern veranlaßt ist, dasselbe auch auf die Hervorbringung von jenem (dem organischen Körper) *außer sich* selbst zu richten. Hierzu kann es nun aber für dasselbe eine Veranlassung nur in dem einzigen Falle geben, wenn es sein *vollständiges* Sein nicht in sich *für sich allein* findet, sondern nur in seiner Verbindung mit einem *anderen* Einzelwesen seiner Gattung, das als seine Ergänzung zu ihm mit hinzugehört. In *diesem* Falle muß es nämlich, wenn es sein *eigenes* Sein *vollständig* produciren will, mit seinem Produciren sich auch aus sich selbst heraus richten und auch in jenem anderen ihm gattungsgleichen Einzelwesen, das ihm als seine Ergänzung zugehört, produciren, nämlich sein eigenthümliches Produkt, den organischen Körper. Es kommt also alles darauf an, daß das organische körperliche Einzelwesen *in sich selbst gespalten*, daß das es konstituirende Sein in zwei Hälften zerlegt werde, und zwar in der Art, daß diese beiden Hälften, wie sie wesentlich als sich ergänzend zusammengehören, so auch gegenseitig, zum Behuf solcher Ergänzung, eine Verbindung mit einander anstreben. Das organische körperliche Einzelwesen muß in eine *Zweiheit* von *solchen* gattungsgleichen Einzelwesen dismembrirt werden, die der eigenthümlichen Art zufolge, wie die *ihre Gattung konstituirenden* Elemente unter

---

*) *Schelling*, Philos. d. Offenb., I., (S. W., II., 3,), S. 312: „Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes (Gleichartiges) außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unabläßigen Aktus sich selbst verwirklichen muß, — eine Handlung dieser Art kann nur *Zeugung* genannt werden. Vgl. auch S. 324. 326. 333.

**) Vgl. auch *Schelling*, Syst. d. ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 416 f.

beide vertheilt sind, indem jedem von den die Gattung konstituirenden Elementen einzelne fehlen, und also jedes die Gattung wesentlich unvollständig darstellt, grade das aber, was dem einen fehlt, sich bei dem anderen findet, dem dagegen wieder grade das fehlt, was jenes besitzt, in dieser ihrer specifischen Differenz sich gegenseitig specifisch anziehen, um sich durch ihre Verbindung gegenseitig zu ergänzen. Dieß ist nun eben die Differenz der Geschlechter, die an dem Organischen sofort hervortritt, und die damit zugleich gegebene Spannung des geschlechtlichen Verhältnisses*). Auf ihrer Basis erhält sich mittelst des geschlechtlichen Zeugungsprocesses die Gattung auf perennirende Weise. Hiernach geht in dem plastischen Processe, wie er, durch den Körper bestimmt, in dem Organischen sich vollzieht, mit dem Assimilationsprocesse, innerlich mit ihm verbunden**), der Geschlechtsproceß oder der Generationsproceß Hand in Hand***), und der Selbsterhaltungsproceß des Organischen schließt wesentlich diese beiden Processe in sich†). Jener Proceß selbst aber, wie wir ihn hier nach seinen wesentlichen Momenten entwickelt haben, ist m. E. W. der Lebensproceß, und wir können mithin den Satz wiederholen: die durch den Körper bestimmte plastische Kraft ist die Lebenskraft oder das Leben. Das Leben ist die innigste Individuität des Seins. Es ist die Individuität, welche die des Körpers selbst, die ihm immanente ist. Das Leben ist eine dem Organischen eigenthümliche Erscheinung. Das Organische „hat ein eigenes Princip der Bewegung in sich selbst“ ††), eine immanente teleologische, nämlich auf es selbst gerichtete, Energie, — und dieses Princip und diese

*) Vgl. die verwandten Gedanken Fichte's, Naturrecht (S. W., III.,), S. 305 f., und Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 473- 475.

**) Schaller, Psychol., I., S. 82: „Das lebendige Individuum ist kontinuirlich in der Geschlechsthätigkeit begriffen.“

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell. (3. A.), I., S. 389 f.: „Die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum gehende Reproduktion, gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz ist.“

†) Vgl. Schaller, a. a. O., I., S. 67 f.

††) Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 493: „Ein Objekt, das ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst hat, heißt lebendig.“ Link, Propyläen der Naturkunde (Berlin 1836), I., S. 139. 163, definirt das Leben als „Bewegung, die durch einen inneren Grund bestimmt wird.“ Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 30. 34 („So ist Organismus gar nicht zu denken ohne ein System eigenthümlicher, ihr Princip in sich habender Bewegungen.“) 43.

Energie sie sind eben das Leben*). Es gibt aber auch gar nichts Organisches ohne Leben. Denn eben dieses Leben ist das Fürsich-sein des Einzelseins im Verhältniß zu sich selbst, worin ja das Charakteristische des Organismus besteht**); wie denn der abstrakteste Begriff des Lebens der ist: Verhältniß (sich Verhalten) des Seins zu sich selbst. Die organische Funktion kann nicht anders gedacht werden denn als in sich selbst zurückkehrend***); es ist dem Organischen wesentlich eine innere, eine auf es selbst gerichtete Wirksamkeit †), das Verändertwerden vermöge seiner eigenen Funktion: damit erweist sich dann aber seine Funktion eben als die Lebensfunktion. Das Leben, die Lebens-

---

*) Hegel, Encykl. (S. W., VII., 2,), S. 266: „Das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein abstrakt Inneres bleibt, sondern ganz in seine Aeußerung eingeht; — es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Aeußerlichen Vermitteltes, das diese seine Vermittelung selber zur Unmittelbarkeit aufhebt, ... kurz, das Leben muß als Selbstzweck gefaßt werden, — als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, — als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist." Ebendas. (S. W., VII., 1,), S. 426: „Das Leben ist Mittel, aber nicht für ein Anderes, sondern für diesen Begriff; es bringt seine unendliche Form immer hervor. Schon Kant bestimmt das Lebendige als Zweck für sich selbst."

**) Vgl. Schaller, a. a. O., I., S. 68 f.

***) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 131: „Die organischen Thätigkeiten strömen nicht bloß von dem Leben des Ganzen aus, ... sondern sie gehen auch in dasselbe zurück, indem sie ebenso für das Ganze geschehen als von dem Ganzen gethan werden . . . . In der organischen Thätigkeit ist diese Rückkehr das innerste Wesen." Schelling, Weltseele (S. W., I., 2,), S. 549: „Das Leben besteht in einem Kreislauf, in einer Aufeinanderfolge von Processen, die kontinuirlich in sich selbst zurückkehren, so daß es unmöglich ist, anzugeben, welcher Proceß eigentlich das Leben anfache, welcher der frühere, welcher der spätere sei. Jede Organisation ist ein in sich beschlossenes Ganzes, in welchem alles zugleich ist, und wo die mechanische Erklärungsart uns ganz verläßt, weil es in einem solchen Ganzen kein Vor und kein Nach gibt." Vgl. S. 540: „Das Leben besteht in einer Aufeinanderfolge einzelner Processe, von denen jeder der umgekehrte oder negative des vorhergehenden ist." Novalis Schriften, III., S. 203: „Leben ist wirkende Wirkung."

†) Schelling, Syst. des transc. Ideal. (S. W., I., 3,), S. 378: „Im Organismus ist die Thätigkeit wesentlich und gehört selbst zur Substanz, so daß die Thätigkeit aufgehoben, auch das Wesen oder die Substanz selbst aufgehoben ist, und umgekehrt. Da das Sein mit der Thätigkeit eins ist, wird auch jenes durch diese immer neu geboren, so daß das Sein vielmehr nur besteht, so lange die Thätigkeit besteht, als daß die Thätigkeit das Sein, das Sein die Thätigkeit ausschließen sollte."

kraft ist so wesentlich der **Lebensproceß***). Das Leben ist Einheit des Werdens und des Seins, so daß in dem Werden, welches seinerseits die Einheit des Seins und des Nichtseins ist, das Nichtsein durch das mit ihm eins seiende Sein aufgehoben ist. Das Leben ist nämlich das Werden eines Seins **durch sich selbst**, und so ist in ihm das Sein mit dem Werden schlechthin eins. Sofern nun aber so das Werden eins seiner wesentlichen Momente ist, liegt es in dem Begriff des Lebens, **Proceß** zu sein, Bewegung, aber aufgehobene, d. i. in sich selbst zurückkehrende Bewegung**), eine Diastole, die als solche unmittelbar zugleich Systole ist. Daher gibt es ohne einen Gegensatz kein Leben***). Das Leben ist die beständige Unruhe des

---

*) Schelling, Weltseele (S. W., I., 2,), S. 566: „Das **Wesen** des **Lebens** besteht überhaupt nicht in einer **Kraft**, sondern in einem **freien Spiel von Kräften**, das durch irgend einen äußerlichen Einfluß kontinuirlich erhalten wird."

) J. H. Fichte, Anthropol., S. 68: „Das Leben ist stets aus sich selbst sich erneuernder Proceß, der Kreislauf einer sich selbst voraussetzenden und doch zugleich sich hervorbringenden Einheit, welche aus **bloßer Stoffmischung und chemischer Affinität nicht erklärt werden kann."

***) Schelling, Stuttg. Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 435. Vgl. Darlegung d. wahren Verhältn. der Naturphilos. zu der verb. Fichte'schen Lehre (S. W., I., 7,), S. 52: „Der Gegensatz ist das Leben und die Bewegung in der Einheit." Weltseele (S. W., I., 2,), S. 544: „Der Begriff des Lebens .... ist nur aus entgegengesetzten Principien konstruirbar." Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 321: „Alles Leben muß durch's Feuer des Widerspruchs gehn; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes." S. 323: „Es ist auffallend, daß in der ganzen Natur jedes eigene, besondere Leben von der Umdrehung um die eigene Axe anfängt, also offenbar von einem Zustande inneren Widerwillens. Im Größten wie im Kleinsten, im Rad der Planeten wie in den zum Theil rotatorischen Bewegungen jener nur dem bewaffneten Auge erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos der Thierwelt nennt, zeigt sich Umtrieb als die erste Form des eigenen gesonderten Lebens, gleich als müßte alles, was sich in sich und also vom Ganzen abschließt, unmittelbar dadurch innerem Umtrieb anheimfallen. Wenigstens würde aus dieser Bemerkung schon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den ältesten, bei der ersten Erschaffung selbst thätig gewesenen Potenzen gehören, nicht aber, wie jetzt die herrschende Meinung ist, erst zu dem Gewordenen äußerlich, zufällig hinzugekommene Kräfte sind." Hegel, Encyklop., (S. W., VII., 1,), S. 426: „Das fortdauernde Thun des Lebens ist somit der absolute Idealismus; es wird zu einem Anderen, das aber immer aufgehoben wird. Wäre das Leben Realist, so hätte es Respekt vor dem Aeußeren; aber es hemmt immer die Realität des Andern, und verwandelt sie in sich selbst ..... Das Leben ist die Vereinigung von Gegensätzen überhaupt, nicht bloß vom Gegensatz des Begriffs und Realität. Das Leben ist, wo Inne-

Entstehens und des Vergehens*), ein kontinuirliches sich selbst Reproduciren des Organismus**), ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses***). Daher macht der Assimilationsproceß den wesentlichen Charakter des Lebens aus. „Alles, was sich ernährt, ist lebendig" †). Dieser Proceß aber ist bedingt durch das Verhältniß, welches das Lebendige als Organisches zur Außenwelt hat, nämlich zu der Welt der chemischen Stoffe und Kräfte. Durch ihre Einflüsse auf das Organische ist das Leben desselben bedingt ††). Diese Einflüsse sind nun an sich selbst dem Organischen konträr, und sie würden, wofern ihre Wirksamkeit nicht in ihm gebrochen würde, seine Zerstörung nach sich ziehen †††), dem chemischen Gesetz zufolge. Allein

---

res und Aeußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität u. s. w. ein und dasselbe ist."

*) Schaller, a. a. O., S. 145: „Wir haben anzuerkennen, daß die organische lebendige Form nur existiren kann in der fortwährenden Unruhe des Entstehens und Vergehens . . . . Und trotzdem besteht die Form. Sie ist das Konstante, sich immer wieder Erzeugende. Aber gewiß nicht die Form, die wir im Momente als ruhende mit Augen sehen, sondern eben der energische Proceß, welcher dieser sichtbaren Form zu Grunde liegt."

**) Schelling, Erster Entw. eines Syst. der Naturphil. (S. W., I., 3,), S. 146: „Dadurch eben unterscheidet sich das Organische vom Todten, daß das Bestehen des ersteren nicht ein wirkliches Sein, sondern ein beständiges Reproducirtwerden (durch sich selbst) ist, da hingegen „das Todte (Unerregbare) durch äußere konträre Einflüsse nicht zur Selbstreproduktion bestimmt werden kann, sondern dadurch zerstört wird." Müller, Sünde (3. A., I., S. 205: „Alles Lebendige, was in der Zeit existirt, ist nur dadurch, daß es immerfort wird."

***) Schelling, Weltseele (S. W., I., 2,), S. 540: „Wie das Gehen ein beständig verhindertes Fallen, so ist das Leben ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses."

†) Schaller, a. a. O., I., S. 69.

††) Schelling, Erster Entw. e. Syst. d. Naturphilos. (S. W., I., 3,), S 81: „Die negative Bedingung des Lebens ist Erregung durch äußere Einflüsse."

†††) Schelling, Erster Entw. eines Syst. der Naturph. (S. W, 1., 3,), S. 82: „Es klingt parador zwar, ist aber deßwegen um nichts weniger wahr, daß eben durch die Einflüsse, welche dem Leben konträr sind, das Leben unterhalten wird. Das Leben ist nichts anderes als eine auf dem Uebergange ins Produkt zurückgehaltene Produktivität. Absoluter Uebergang ins Produkt ist der Tod. Was also die Produktivität unterbricht, erhält das Leben . . . . . Wäre der organische Körper Produkt, ohne produktiv zu sein, so würde das Aeußere auf ihn gerade so wie auf das Todte wirken. Daß es auf ihn ganz anders wirkt, kommt nur daher, weil es nicht unmittelbar auf das Produkt, sondern nur auf die Produktivität wirkt." Vgl. S. 146. Vgl. auch Vorläuf. Bezeichn. des

der Organismus bricht eben durch seine eigene Wirksamkeit als Gegenwirkung in sich ihre chemische Wirkung. Indem er von ihnen affizirt wird, wird er dadurch bis in sein Centrum hinein getroffen und von diesem aus in sich selbst in Bewegung und Wirksamkeit gesetzt, und zwar so, daß er diese ihm von außenher kommenden chemischen Einwirkungen seinem eigenen höheren Gesetze unterwirft, und sie, so sie beherrschend, zu Mitteln für seinen eigenen Zweck macht, für den Zweck seiner Selbsterhaltung. Hierin besteht seine Reizbarkeit*) oder Receptivität, die, als das Erregtwerden der eigenen Wirksamkeit des Organischen durch seine Affektion von außen, in ein die von außenher an den Organismus gelangenden chemischen Elemente in Gemäßheit seiner eigenen Natur Umbilden umschlägt, d. h. eben in ein sie Assimiliren**). Der Organismus bedarf zwar zu seiner Ernährung und Erhaltung eben derselben Stoffe, aus welchen seine Theile, chemisch betrachtet, bestehen, und vermag nur sie sich zu assimiliren***);

Standpunkts der Medicin nach den Grundsätzen der Naturphil. (S. W., I., 7,), S. 263.

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 24: „Die Bewegung auf Reize ist der Charakter der Pflanze."

**) Schelling, Erster Entw. eines Syst. d. Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 82: „Jeder äußere Einfluß auf das Lebende, indem er es chemischen Kräften zu unterwerfen droht, wird zum Irritament, d. h. er bringt gerade die entgegengesetzte Wirkung von der, welche er seiner Natur nach hervorbringen sollte, wirklich hervor. Jene Wechselbestimmung der Receptivität und der Thätigkeit eigentlich ist es also, was durch den Begriff der Reizbarkeit ausgedrückt werden muß." S. 86: „Thätigkeit und Receptivität entstehen also zugleich in Einem und demselben untheilbaren Moment, und nur diese Simultaneität von Thätigkeit und Receptivität konstituirt das Leben." S. 91: „Das Leben besteht weder in einer absoluten Passivität noch in einer absoluten Aktivität." S. 145 f.: „Könnte die äußere Welt den Organismus unmittelbar als Subjekt bestimmen, so hörte er auf, erregbar zu sein. Also nur der Organismus als Objekt muß durch äußere Einflüsse bestimmbar sein, der Organismus als Subjekt muß durch sie unerreichbar sein." S. 146: „Der Organismus (als Ganzes genommen) muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken." S. 189: „Jede äußere Kraft geht erst durch die Sensibilität hindurch, ehe sie auf die Irritabilität wirkt, und Sensibilität ist eben deßwegen der Lebensquell selbst, weil sie allein das Organische aus dem allgemeinen Mechanismus (wo eine Welle die andere forttreibt und in welchem kein Stillstand der Kraft ist,) hinweggenommen ist, und dadurch ein eigener Grund seiner Bewegung wird." Ebendas. S. 83: „Erregbarkeit = indirekte Afficirbarkeit des Organismus." Vgl. auch Schleiermacher, Psych., S. 43.

***) Schaller, a. a. O., I., S. 70.

aber er eignet sie kraft seines Lebensprocesses auf eigenthümliche Weise an, so daß sie in ihm etwas specifisch Anderes werden als was sie außerhalb seines Bereichs sind. Die Lebenskraft eignet den Stoff auf eine Weise an, die specifisch eine andere ist als die, wie die bloße Kraft gestaltet. Der Stoff wird von dem lebendigen Organismus „so eigenthümlich angeeignet, daß selbst chemisch die organische Materie ihren specifiischen Charakter trägt" *). Der Lebensproceß, weit entfernt davon, ein bloßer chemischer Proceß zu sein, ordnet sich vielmehr den chemischen Proceß unter, ebenso wie den mechanischen, und indem er diese Processe überwindet als ein von ihm für seinen Zweck zu verwendendes Material, und sie zu untergeordneten Momenten seiner Energie herabsetzt, ändert er sie zugleich specifisch **). Bei dem Leben ist so die alles bestimmende Kraft allein die innere, die des Körpers selbst. In dem Lebendigen bestimmt der Körper in allem sich selbst, und wird schlechterdings nicht unmittelbar durch ihm äußere Potenzen bestimmt (wie allerdings der Kadaver), sondern durch diese letzteren nur insofern als er sie unter seine eigene Potenz gebracht hat. Die Zweiheit der Geschlechter bricht zuerst in der vegetabilischen Natur hervor, von ihr aus verbreitet sie sich aber genau ebensoweit als im Umfange der materiellen Kreatur das Leben reicht.

Anm. 3. Organismus und Leben sind immer unmittelbar zusammen gegeben. Es gibt in der Wirklichkeit nirgends anders einen Organismus als zusammen mit dem Leben und nirgends anders Leben als zusammen mit einem Organismus. Erst mit der Organisation zugleich tritt das Leben hervor in der kreatürlichen Natur. Die unmittelbare Synthese beider ist die Pflanze, die vegetabilische Natur. Sie ist nichts sonst als dieses beides, Organismus und Leben; aber eben nur erst in ihrer Indifferenz. Nur in ihr finden wir beide

---

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 125. Ebendas. S. 137 heißt es: „Daß in der lebendigen Natur die organische Materie auch einen eigenthümlichen Charakter der chemischen Verbindung hat, ist ein bedeutsames Ergebniß der neueren Naturwissenschaft."

**) Schaller, a. a. O., I., S. 65f. S. 145f. Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 27f. Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 306, schreibt: „Dieß Vermögen der Organismen, die chemischen Affinitäten der Grundstoffe, d. i. die eigenthümlichen Beziehungen, in denen sie zu einander stehen, zu beherrschen, ist die eine Seite derjenigen Eigenschaften, welche wir mit dem Wort Leben bezeichnen, und für welche wir die Lebenskraft als supponirtes Agens annehmen." Die zweite Seite besteht dann in der eigenthümlichen Entstehungsart der Organismen.

rein als solche. Der reine, der bloße Organismus (d. h. der, welcher noch nicht leiblicher Organismus, Leib ist,) begegnet uns nur in der Pflanze, und ebenso nur in ihr das reine, das bloße Leben (d. h. das, welches noch nicht seelisches Leben, Seele ist.) In ihr aber treffen wir beide überall in unmittelbarer Verbundenheit an. Allein eben auch nur erst in einer solchen noch schlechthin unmittelbaren, noch völlig unvermittelten und mithin bloß äußerlichen Synthese. Sie haben in ihr durchaus noch nicht sich innerlich durchdrungen und von einander Besitz ergriffen. Innerhalb des ganzen Pflanzenreichs gibt es nirgends weder einen belebten Organismus*), einen wirklichen Lebensorganismus, noch ein organisirtes Leben**). Leben und Organismus treten in ihm noch nirgends auseinander, so daß sie für einander dawären; sondern die Pflanze ist nur die reine Indifferenz beider. Ihr Organismus lebt, aber er bezieht sich nicht auf ein von ihm unterschiedenes Leben in ihr, dem er als Mittel für seine Zwecke diente, sondern er ist Mittel nur für sich selbst als Zweck. Ihr Leben besitzt noch keine Werkzeuge, ungeachtet sie ein Organismus ist. Denn dieser ihr Organismus ist freilich ein Complex von Werkzeugen, aber nicht von Werkzeugen für ihr Leben. Dieses ist nämlich noch gar nicht nicht in der Lage, Werkzeuge gebrauchen zu können. Denn so wie in der Pflanze der Organismus noch kein belebter ist, so ist in ihr auch das Leben noch kein organisirtes, d. h. kein teleologisch auf sich selbst bezogenes. Vielmehr ist dasselbe teleologisch auf den Organismus bezogen. Deßhalb ist es in ihr noch nicht für sich da, und hat mithin in sich selbst keinen Zweck, und kann sich folglich auch keines Werkzeuges bedienen. Daher kommt es, daß wir so leicht anstehen, der Pflanzenwelt wirkliches Leben zuzuschreiben, ungeachtet wir doch auch wieder unbedenklich von einem „Absterben" der Pflanzen reden. Wo aber ein Sterben möglich sein soll, da muß es ein Leben geben. Die vegetabilische Natur ist in der That keine todte mehr; aber sie ist die noch schlafende lebende. Eben weil der pflanzliche Organismus noch kein Organismus des Lebens ist, sind auch die Organe der Pflanzen erst bloße Werkzeuge, noch keine Glieder***), d. h. auf den Zweck eines von dem Orga-

*) D. h. eben einen Leib.

**) D. h. eben ein beseeltes Leben. Daß die Pflanze unzweifelhaft unbeseelt ist, darüber s. Schaller, a. a. O., I., S. 156 f.

***) Vgl. Hegel, Encyklop., S. W. VII., 1,), S. 428 f. Nach ihm sind im Thier „die Glieder nicht zugleich Theile, wie noch bei der Pflanze . . . . Jedes

nismus Verschiedenen und über denselben Schaltenden als Mittel bezogene Werkzeuge.

§. 70. 6) Die vegetabilische Natur oder die Pflanze wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen Bestimmtheiten, der Organismus und das Leben, auf einander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt werden. Der durch das Leben bestimmte Organismus ist der Leib, — das durch den Organismus bestimmte Leben die Seele. Da im Leibe der Organismus zum Organismus des Lebens, folglich Mittel für die Zwecke des Lebens geworden ist: so sind nun damit die Organe aus bloßen Werkzeugen Werkzeuge des Lebens geworden, d. h. Glieder, und der Organismus ist ein Gliederbau geworden, d. h. eben ein Leib. Erst so, als Glieder und Gliederbau, sind die Organe und der Organismus die vollkommenen, die ihrem Begriff wirklich schlechthin entsprechenden Werkzeuge. Mit dieser Artikulation ist sofort die Möglichkeit der freien Bewegung gegeben. Die Seele ist das organisirte Leben, und folglich auch ein Organismus. Als das organisirte Leben ist sie aber näher das teleologisch auf sich selbst bezogene Leben. Dies heißt nun: sie ist 1) überhaupt auf sich selbst bezogenes, mithin für sich selbst gegebenes, m. E. W. bewußtes Leben*), — und sodann 2) näher auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes, mithin sich selbst setzendes, m. E. W.: thätiges, und zwar bestimmt für sich selbst als Zweck thätiges Leben. Und zwar sind — weil in dem durch den Organismus bestimmten Leben das auf sich selbst Bezogensein unmittelbar ein teleologisch bestimmtes ist, — in dieser Seele Bewußtsein und Thätigkeit in unmittelbarer Zusammenfassung und mithin in Indifferenz gesetzt, so daß sie noch nicht zu einander im Verhältniß stehen, und folglich auch noch nicht gegen einander frei sind. Da die seelische

Glied hat die ganze Seele in sich, ist nicht selbständig, sondern nur als mit dem Ganzen verbunden . . . . . Der ausgelegte Begriff des Lebens ist die animalische Natur; erst hier ist wahrhafte Lebendigkeit vorhanden." (S. 429.)

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. A., II., S. 227: „Das Bewußtsein ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders denn als animalisches Bewußtsein denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist."

Bestimmtheit an dem Leben hier als durch den es bestimmenden Organismus (nicht durch es selbst) gesetzte gedacht wird, so sind beide, Bewußtsein und Thätigkeit, in ihr lediglich passive (noch nicht aktive, noch nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit). In dem Begriff der Seele, als des auf sich selbst als Zweck bezogenen Lebens, liegt es unmittelbar, daß sie, in allen ihren Funktionen, ihre Richtung ausschließend auf sich selbst hin nimmt, daß sie ausschließend sich selbst sucht*). Diese beiden, der Leib und die Seele, werden aber von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist das Thier, die animalische Natur.

Anm. 1. Unsere Aufgabe ist hier nach der einen Seite hin, den Organismus als durch das Leben bestimmt zu denken, also ihn als belebten zu denken, als Werkzeug des Lebens. Der Organismus ist schon als solcher der teleologisch bestimmte, der werkzeugliche Körper; allein in Vegetabil ist er nur erst das Werkzeug der (individuirend) plastischen Kraft rein als solcher, nunmehr aber wird er Werkzeug des Lebens, der plastischen Kraft als Lebenskraft, d. h. der korporisend plastischen Kraft, der plastischen Kraft, wie sie für den Zweck des (organisirten) Körpers wirkt, deutlicher der plastischen Kraft als der den (organisirten) Körper reproducirenden, — Werkzeug des Reproduktionsprocesses, d. h. näher (s. oben) des Assimilations- und Generationsprocesses. Indem das Leben den Organismus bestimmt, von ihm Besitz ergreift, ihn unter seine Potenz bringt, macht es ihn zum Mittel, durch das es sich mit sich selbst vermittelt, zum Mittel für seinen eigenen Zweck, zum Werkzeug, durch das es selbst wirkt. Damit ist nun auch sein Verhältniß zu

*) Vgl. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. A.), S. 239. Franz Baader, Recens. der Schr. von Heinroth Ueber die Wahrheit (S. W., I,), S. 100: „Näher besehen, zeigt sich nämlich dieser Egoismus als der nothwendige und natürliche Charakter jedes Zeitlich- oder Materiell-Lebenden." Desgl. Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (S. W., II.,), S. 491: „Der hier aufgestellte Begriff des materiellen Wirkens erklärt nun auch, warum dieses nothwendig egoistisch ist, weil im Kampfe um seine gefährdete Existenz. In der That gelangen diese Weltwesen nie zum freien Leben, weil sie immer nur mit Noth sich des Sterbens zu erwehren haben, und diese eigene Lebensnoth, Lebensarmuth und Lebensgefahr läßt darum auch keine Liebe aufkommen."

seiner Außenwelt ein wesentlich anderes geworden. Wenn er in der Pflanze nur die Einwirkungen, welche die Außenwelt auf ihn ausübt, in sich aufnimmt, vermöge seiner Irritabilität, sich also nur receptiv gegen sie verhält: so dient er jetzt dem Leben als Werkzeug, um auch von sich aus auf die Außenwelt Wirkungen auszuüben für seinen Zweck und sich zu ihr auch spontan zu verhalten. Seine Funktionen sind so nicht mehr allein Veränderungen, welche sich in ihm vermöge der Wechselwirkung zwischen seiner Außenwelt und der plastischen Kraft in ihm ereignen, d. h. sie sind nicht mehr bloß Proceß, — sondern auch Wirksamkeiten auf seine Außenwelt, vermöge welcher in dieser Veränderungen hervorgebracht werden, d. h. sie sind auch Thätigkeiten. Aber diese seine Thätigkeiten haben freilich auch keinen anderen Zweck als lediglich seinen Reproduktionsproceß. Kraft seines spontanen Verhältnisses zu seiner Außenwelt ist er nun auch von ihr losgelöst und fähig, ein mannichfach verändertes örtliches Verhältniß zu ihr einzunehmen, was dann auf der anderen Seite auch wieder eine Bedingung seiner Einwirkung auf sie ist, d. h. es eignet ihm Locomobilität*). So bestimmt ist nun aber der Organismus der Leib. Der Leib ist eben der wirklich belebte Organismus. Seine Organe sind Werkzeuge nicht mehr des Organismus, sondern des (als Seele bestimmten) Lebens, und damit dann nicht mehr bloße Werkzeuge, sondern Glieder, und so vollkommene Werkzeuge. Die Glieder sind die vollkommensten Werkzeuge. Der Leib hat keine bloßen Werkzeuge, er hat nur Glieder; aber umgekehrt gibt es auch nur am Leibe Glieder, nur an demjenigen Organismus, der Leib ist. Wie der Organismus als Leib wesentlich ein Produkt des Lebens ist das

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 79: „Die Artikulation ist allerdings ein Produkt der Organisation; aber die Artikulation produzirt nicht umgekehrt die Organisation, sondern sie deutet auf einen anderen Zweck hin, d. h. sie wird nur in einem anderen Begriffe vollkommen zusammengefaßt und auf Eins reduzirt. Dieser Begriff könnte sein der der bestimmten freien Bewegung, und insofern wäre der Mensch Thier.“ Steffens, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 70: „Willkür ist Bewegung, durch die hervortretende Sensibilität vermittelt; durch diese nämlich insofern sie als reine Aktivität sich äußert und sich nicht in der bloßen Reproduktion der Masse verliert.“ S 71: „Die Irritabilität, durch bloße Reproduktionskraft vermittelt, gibt unwillkürliche, die Irritabilität, durch hervortretende Sensibilität vermittelt, gibt willkürliche Oscillationen.“

liegt auch darin zu Tage, daß er nur vermöge eines Lebensprocesses hervorgebracht wird, (nimmermehr auf dem bloß dynamischen Wege, d. h. vermöge des chemischen Processes, wie der bloße Körper,), — nur durch Zeugung, — und zwar nur im Organismus durch das zur höchsten Intensität seiner Wirksamkeit in sich gesteigerte Leben. Der Leib ist wohl auch im Proceß begriffen, nämlich sofern er Organismus ist, — aber nicht bloß in ihm, sondern auch in Thätigkeit, nämlich sofern er leiblicher Organismus ist. Alle Funktionen des Leibes aber dienen im bloßen Thiere lediglich dem Reproduktionsprocesse. Auch diejenigen, welche im Dienste des thierischen Kunsttriebes stehen, sind davon keineswegs ausgenommen.

Anm. 2. Auf der anderen Seite haben wir das Leben als durch den Organismus bestimmt zu denken, also das organisirte, d. h. das teleologisch in sich bestimmte, das teleologisch auf sich selbst bezogene Leben. Dieß ist nun die Seele. Diese ist nur eine nähere Bestimmtheit des Lebens überhaupt, daher auch in den Sprachen die Ausdrücke Leben und Seele so vielfach Synonyme sind. Die Seele ist wesentlich lebendige Individuität des Seins, aber in sich reflektirte (nicht etwa: sich in sich reflektirende) und auf sich selbst als ihren Zweck bezogene (nicht etwa: sich auf sich selbst als ihren Zweck beziehende) lebendige Individuität. Man kann daher die Seele mit Recht „einen sich verwirklichenden Zweckgedanken“ *) nennen, und mit Aristoteles (de anima II., 1 sqq.) die Entelechie des Leibes. Da die Organisation wesentlich Centralisation ist, Verknüpfung einer Vielheit von Elementen zu innerer Einheit: so ist die Seele Einheit einer centralisirten Vielheit von Elementen des seelisch bestimmten Lebens, und zwar — da die Grundbestimmtheit des Lebens die Kraft ist, — von seelisch bestimmten Lebenskräften; kurz die Seele ist wesentlich Einheit einer centralisirten Vielheit von Seelenkräften. Als organisirtes Leben ist auch sie ein Organismus (so gut wie der Leib), nur ein innerer, — und da sie eben dadurch Seele ist, daß das Leben durch den Organismus bestimmt wird, so bestimmt sich ihre eigenthümliche Bestimmtheit und mithin auch der Grad ihrer Vollkommenheit jedesmal genau nach der eigenthümlichen Bestimmtheit und folglich auch nach dem Grade der Vollkommenheit desjenigen Organismus, auf den sie ursächlich zurückgeht. So daß die Eigenthümlichkeit der Seele (des durch den Orga-

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 79 f.

nismus bestimmten Lebens) jedesmal genau der ihres Leibes (des durch das Leben bestimmten Organismus, entspricht*), und eine Vervollkommnung der Seele (des seelischen Lebens) auf natürlichem Wege (im Unterschiede von dem der moralischen Entwickelung) nur durch die Vervollkommnung oder Steigerung der Organisation des zur Ehe mit dem Leben verbundenen und in ihr zum Leibe werdenden Organismus bewerkstelligt werden kann. Wie denn auch die empirische Beobachtung ganz auf das gleiche Ergebniß führt**). Daß die Seele ihrem Begriff als das teleologisch auf sich selbst bezogene Leben zufolge näher Bewußtsein und Thätigkeit ist, das hat der §. schon nachgewiesen. Auch leuchtet aus eben diesem ihrem Begriff ein, wie sie physisch beider fähig ist. Denn das Organisirtwerden ist wesentlich ein Centralisirtwerden (s. oben). Indem das Leben organisirt wird, wird mithin in demselben ein Mittelpunkt hervorgearbeitet, welcher geeignet ist, den Focus für beide zu bilden, für das Bewußtsein und für die Thätigkeit***). Beide müssen nun aber hier richtig gedacht werden, und zwar kommt es dabei auf zweierlei an. Einmal: Bewußtsein und Thätigkeit sind in dem seelischen Leben, da es ein seelisches eben kraft seines Bestimmtseins durch den Organismus ist, der Aufgabe gemäß ausdrücklich als in ihm durch den es bestimmenden Organismus, nicht durch es selbst, gesetzte zu denken, also als lediglich passive, d. i. als bloßes Bewußtsein und bloße Thätigkeit, als noch nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit. Das Leben ist auf dieser Stufe zwar ein bewuß-

---

*) Schaller, Psychol., I., S. 159: „Die Eigenthümlichkeit des Leibes ist n und für sich auch die Eigenthümlichkeit der Seele."

**) Schaller, a. a. O., I., S. 169: „Wenn die Zoologie den verschiedenen Gattungen und Arten der Thiere in organischer Hinsicht eine verschiedene Vollkommenheit zuertheilt, so werden wir nach der entwickelten Ansicht von dem psychischen Leben der Thiere jedenfalls festhalten, daß der organischen Vollkommenheit die psychische Vollkommenheit entspricht. Stellt es sich unzweideutig heraus, daß ein Thier psychisch höher steht als ein anderes, so können wir ohne alles Bedenken hieraus auf seine vollkommenere Organisation einen Schluß ziehn." S. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 329 f. Novalis, Schr., III., S. 283: „Je komplicirter, mannichfacher die Seele, desto stärker, desto erregbarer."

***) Schelling, Denkmal der Schr. Jacobis von den göttl. Dingen (S. W., I., 8,), S. 74: „Alles Bewußtsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität."

tes, aber nur sofern es durch den Organismus bestimmt wird. Das Bewußtsein ist hier noch nicht ein von dem Leben (der Individuität) selbst gewirktes, sondern ein diesem nur (vonseiten des Organismus) angethanes, — es ist noch nicht das Produkt einer in dem Leben selbst liegenden Kausalität. Das Leben verhält sich daher dabei nicht zugleich thätig, sondern nur leidentlich; es empfängt sein Bewußtsein lediglich von außen her; es hat dasselbe nicht aus und durch sich selbst, sondern lediglich durch seinen Organismus. So ist sein Bewußtsein bloße Empfindung, reine Lebensempfindung*). Und zwar unmittelbar nur Empfindung seines Organismus, mittelbar jedoch — nämlich vermöge der Affektionen, welche sein Organismus von seiner Außenwelt her empfängt, — auch Empfindung dieser letzteren. Indem sich das Leben so in seinem Bewußtsein rein leidentlich verhält gegen den Organismus, und sich nicht selbst zum Bewußtsein bestimmt, ist dieses auch nicht Bewußtsein des Lebens von sich in seinem Unterschiede von seinem Organismus, sondern vielmehr Bewußtsein desselben von sich in seiner Identität mit diesem, d. h. es ist noch nicht Selbstbewußtsein. Das Leben unterscheidet hier noch nicht sich selbst von seinem Bewußtsein oder näher von seiner Empfindung, sein Bewußtsein fällt mithin noch nicht auseinander in das subjektive und das objektive**). Daher die eigenthümliche Trübheit und Dumpfheit des thierischen Bewußtseins. Ebenso ist es dann auch mit der Thätigkeit bewandt. Auch sie ist hier noch nicht eine von dem Leben selbst kraft einer in ihm selbst liegenden Kausalität gewirkte, sondern eine demselben nur (von dem Organismus) angethane, so daß es sich in ihr nicht zugleich thätig verhält, sondern nur leidentlich, (eine „leidentliche Thätigkeit" ist kein innerer Widerspruch,) und seine Thätigkeit lediglich von außen her empfängt, nämlich lediglich durch seinen Organismus, sie also nicht aus und durch sich selbst hat. Es setzt wohl etwas außer sich, aber das Setzende ist dabei nicht es selbst. Nicht es selbst setzt, sondern nur der Organismus setzt durch dasselbe. Seine Thätigkeit ist ein bloßes durch den Organismus getrieben werden. So ist sie bloßer Trieb, reiner Lebenstrieb. Das das Leben Treibende ist

---

*) Vgl. Schaller, Psychol., I., S. 163.

**) Volkmann, Psych., S. 376: „Dem Thiere bleibt selbst die stärkste Begierde etwas Objektives, von außen kommendes und durch Aeußeres bestimmtes, und darum unterliegt es seiner Begierde."

dabei unmittelbar sein Organismus, mittelbar jedoch (aus dem bereits gedachten Grunde) auch seine Außenwelt. Kurz, die Thätigkeit des lebendigen Einzelwesens ist auf dieser Stufe noch nicht Selbstthätigkeit. Daher die Blindheit und Unfreiheit der thierischen Thätigkeit. Einigermaßen können wir uns diesen Zustand des thierischen Seelenlebens mittelst der Analogie unseres Träumens vergegenwärtigen, in welchem wir ja auch in lediglich passiver Weise bewußt und thätig sind*). Fürs andere aber sind in der Seele, wie ihr Begriff hier vorliegt, Bewußtsein und Thätigkeit in unmittelbarer Synthese, in bloßer Indifferenz gesetzt, also noch völlig in einander gewirrt und ungesondert; und daher kommt dann die Verworrenheit, die Undurchsichtigkeit und die Turbulenz des thierischen Seelenlebens in allen seinen Aeußerungen, mögen sie nun die Form des Bewußtseins haben oder die der Thätigkeit**). Die thierische Seele kann noch keine Wirksamkeit auf sich selbst richten und keine Wirkung auf sich selbst ausüben, und so hat sie keine Macht über sich selbst und hat sich selbst nicht in ihrer Gewalt. Daher kann sich das Thier auch nicht selbst „entleiben", wie der Mensch, dessen Persönlichkeit bestimmend einwirken kann auf seine Seele und seinen Leib. Wenn die thierische Seele angegebenermaßen in ihren Lebensfunktionen nothwendig die Richtung ausschließend auf sich selbst hin nimmt, und so im Thiere die Tendenz seines materiellen Lebens unter der Form der Richtung ausschließend auf es selbst auftritt: so kann doch hierbei selbstverständlich noch nicht von eigentlicher Selbstsucht die Rede sein, weil ja im Thiere das wirkliche Selbst noch fehlt***). Die hier, wenn man sich mißbräuchlich dieses Ausdrucks bedienen will, hervortretende Selbstsucht ist noch eine lediglich passive. Daß unserer Ueberzeugung nach

*) Vielleicht können uns die Erfahrungen unseres Traumlebens einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständniß des Seelenlebens der Thiere bieten.

**) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 88: „In den Thieren ist der treibende Gedanke sich noch selbst verborgen. Der zum Grunde liegende Zweck wird blind begehrt und, indem er erreicht oder verfehlt wird, in Lust und Unlust blind empfunden. Weiter kommen sie nicht, indem sie, für die Selbsterhaltung arbeitend oder mit den reichlich gebotenen Lebensbedingungen spielend, ihr Dasein blind verbringen." Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I., S. 614. II., S. 435. Eben das in einander Verschlungensein von Bewußtsein und Thätigkeit drückt Schopenhauer, a. a. O., II., S. 330, aus, wenn er behauptet, „daß das Thier die Dinge nur soweit wahrnehme, als sie Motive für seinen Willen seien."

***) Vgl. Müller, Sünde, (3. A.) I., S. 204.

jeder Versuch einer mechanischen Erklärung des Seelenlebens, auch des thierischen, eine Verirrung ist*), liegt im Zusammenhange unserer Erörterung von selbst zu Tage. Was die Frage nach dem s. g. Seelenorgan anbelangt, so kann dem oben entwickelten Begriff der Seele zufolge allerdings nur der ganze thierische Organismus als das Organ der Seele angesehen werden**). Allerdings kommen indessen hierbei die einzelnen Organe nicht alle in gleichem Maße in Betracht, sondern nach Maßgabe davon, wie sie in dem thierischen Leibe eine mehr oder minder centrale Stellung einnehmen, und da nun das Gehirn diese „Efflorescenz des Organismus" ***), ohne Frage das Centralorgan des Lebens als des psychischen ist (wie das Herz das Centralorgan des Lebens als des somatischen): so wird es in der That — zusammt mit seiner Verlängerung und dem gesammten Nervenapparat — als das Hauptorgan des Seelenlebens zu betrachten sein†). Ebenso kann die Seele als das organisirte Leben ihren Sitz natürlich nur da haben, wo das Leben ihn hat, d. h. überall im Körper. Hinsichtlich der Frage, ob in der organischen Zeugung und Ernährung, wie G. E. Stahl behauptete, das eigentlich Thätige die „Seele" sei oder, wie seine Gegner annahmen, die „Lebenskraft", ist einfach zu bemerken, daß diese ganze Alternative lediglich eine eingebildete ist. Die „Seele" und die „Lebenskraft", sofern sie als die im Thiere wirksame gedacht wird, sind ja gar nicht verschie-

---

*) Schaller, Psychol., I., S. 85: „Der Mechanismus, welcher irgend einen psychischen Proceß hervorbringt, ist eben kein Mechanismus."

**) Schaller, a. a. O., I., S. 174: „Nach der eigenthümlichen Stellung des Gehirns im psychischen Leben mag man dasselbe immerhin als Seelenorgan bezeichnen. Genau genommen ist aber doch immer der Organismus in seiner Totalität, und nicht irgend ein Theil desselben, das Organ der Seele. Auch das Nervensystem kann seine Funktionen nur ausüben als Glied des lebendigen Leibes, im ununterbrochenen Zusammenhang mit allen anderen Organen. Beseelt ist der Leib, indem er sich zur ideellen Einheit zusammenfaßt." Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 243.

***) Wie Schopenhauer es nennt, a. a. O., II., S. 311.

†) Schopenhauer, a. a. O., II., S. 223 f.: „. . . . da Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseins vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man eben so leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewußtsein ohne Gehirn . . . . . Denn der Intellekt ist so vergänglich wie das Gehirn, dessen Produkt oder vielmehr Aktion er ist." Vgl. ebendas. S. 321 f. 329 f. 447—449.

dene Dinge, sondern die Seele ist eben nichts anderes als die specifisch-animalische Lebenskraft*).

Anm. 3. Genau auf die hier angegebene Weise finden wir den Stand der Dinge thatsächlich in dem bloßen Thiere, welches eben diese Stufe einnimmt. Leib und Seele sind immer zusammengegeben. In der Wirklichkeit gibt es nirgends anders einen Leib als zusammen mit einer Seele und nirgends anders eine Seele als zusammen mit einem Leibe. Die Einheit beider ist das Thier. Aber das Thier, wie sich sein Begriff hier stellt, das bloße Thier, ist nur erst ein sehr unvollkommenes animalisches Geschöpf. Dieses bloße Thier hat eine Seele, aber es hat noch kein Ich. Es hat allerdings Bewußtsein, aber noch kein Bewußtsein um sein Bewußtsein, d. h. kein Selbstbewußtsein, kein Bewußtsein in dem Sinne des Worts, der, in Gemäßheit unserer Erfahrung an uns selbst, uns der geläufige ist. Im Thiere hat das Leben Bewußtsein, aber nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Organismus, und eben deshalb auch nur von (de) diesem, nicht von oder um sich selbst. Dem Bewußtsein des Thiers zufolge ist das durch den Organismus Bestimmtsein seines Lebens es selbst; die Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines Lebens ist der reine Reflex der Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines dasselbe bestimmenden Organismus. Sein Bewußtsein ist die bloße Lebensempfindung. Es tritt noch gar nicht bestimmt in das subjektive und das objektive auseinander. Von den Objekten seines Bewußtseins unterscheidet das Thier freilich sein Bewußtsein von denselben, aber sich selbst unterscheidet es nicht von diesem seinem Bewußtsein von ihnen, sondern identifizirt sich mit diesem Bewußtsein**). Ebenso verhält es sich auch mit seiner Thätigkeit. Es hat

*) Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 439 f. 480.

**) Sederholm, Die ewigen Thatsachen (Leipz. 1845), S. 59: „Wo das Subjekt sich nicht mit seinem Wissen dirimiren kann, da ist kein Selbstbewußtsein möglich. Beim Thier ist jedes reflektirte Selbstbewußtsein darum unmöglich, weil bei ihm das Subjekt mit der Objektvorstellung gleichsam unauflöslich zusammengewachsen ist. Beim Thier steht das äußere Objekt allein vor und das Subjekt gleichsam nur hinter dem Bewußtsein, welches daher eben nur ein Objektbewußtsein, nie aber ein Subjekt- oder Selbstbewußtsein, noch ein Bewußtsein des Wissens sein kann. Der Mensch aber ist hinter und vor demselben Subjekt, ersteres beim Objekt, letzteres beim Selbstbewußtsein . . . . . So wie das Dasein des äußeren Objekts das Bewußtsein bedingt, so bedingt auch das Dasein des inneren Objekts, d. h. des Subjekts, das Selbstbewußtsein. Ehe es ein Selbstbewußtsein geben kann, muß einer dasein, der sich seiner selbst bewußt werden kann."

allerdings Thätigkeit, es ist ein Setzendes, aber es hat keine seine Thätigkeit setzende, also keine von sich selbst aus setzende Thätigkeit, d. h. keine Selbstthätigkeit, sondern es wird nur getrieben in seiner Thätigkeit durch ein Anderes, nämlich seinen Organismus, es hat nur organische Triebe. Beide aber, Empfindung und Trieb, sind in ihm unmittelbar und indifferent in Einem zusammen in der Begierde, welche eben die unmittelbare Synthese und mithin die Indifferenz der Empfindung und des Triebes ist*). Rein als solche kommen Bewußtsein und Thätigkeit nur im bloßen Thiere vor. In dem Thiere kommt ein (im Vergleich mit dem Mineral und der Pflanze) höheres Einzelsein zustande**). Denn das Thier ist auf der einen Seite in seiner Selbstbeweglichkeit***) von der Erde völlig losgelassen, und dieß eben deßhalb, weil es auf der andern Seite in ihm zu einer vollständigen Geschlossenheit des Einzelseins in sich gekommen ist. Aber diese Geschlossenheit ist in ihm zugleich Abgeschlossenheit, Verschlossenheit in sich selbst; denn das Thier kann nicht lieben.

§. 71. Das Thier bleibt aber nicht diese unmittelbare Synthese oder diese Indifferenz von Leib und Seele, die es, seinem vorhin angegebennen Begriff zufolge, in seiner Entstehung ist. Als ein Organisches hat es nämlich (eben dem Begriff des Organischen gemäß, s. oben §. 69.) eine Entwickelung zu durchgehen, vermöge welcher es sich selbst zu einem höher bestimmten Sein erhebt, zu dem es bei seiner Entstehung nur die Anlage mitbringt. Es entsteht in einem Zustande, der im Vergleich mit dem, wozu es sich nachmals aus ihm heraus entwickelt, ein bloß potentieller ist, und entwickelt sich sodann von ihm aus allmälig zu seiner organischen Reife. Diese seine organische Entwickelung ist aber näher eben ein Proceß der Vermittelung zwischen den beiden Elementen, welche es konstituiren†). Diese, Leib und Seele, sind in dem Thiere,

---

*) Volkmann, Psychol., S. 374: „Dem Thiere wird allgemein das Wollen abgesprochen. Der Grund liegt in dem Ungestüm der thierischen Begierde."

**) Vgl. Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 139 f.

***) In welchem Sinn man bei dem Thiere von „willkürlicher Bewegung" sprechen könne, darüber s. Schaller, Psychol., I., S. 164.

†) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 85: „Wo der Gegensatz von Leib und Seele aufhört, da ist der Mensch" (das animalische Wesen überhaupt) „eine Leiche." Vgl. S. 92.

ie es entsteht, d. h. in dem Embryo, angegebenermaßen in lediglich
nmittelbarer Synthese, also in bloßer Indifferenz gesetzt; allein
dem im Thiere, wie gesagt, der Embryo einer organischen Ent-
ickelung unterliegt, vollzieht diese eben jenen Proceß der Vermitte-
ng derselben mit einander. Der eigene organische Entwickelungs-
oceß des Thieres aus seinem von Hause aus embryonischen Zustande
raus zu seiner organischen Reife löst in ihm die Indifferenz von
ib und Seele je länger desto mehr auf, und läßt in demselben
erhältnisse beide sich gegenseitig bestimmen, wodurch dann der Leib
r wahrhaft beseelte wird*), also der teleologisch auf sich selbst,
ie er Werkzeug des seelischen Lebens (des Lebens als Seele)
, bezogene Körper, — und die Seele die wahrhaft beleibte, d. h.
e mit Lebenswerkzeugen ausgestattete. Mit dem vollständigen Voll-
ige dieses Processes tritt die volle organische Reife ein. Der
ustand dieser Reife bestimmt sich demnach folgendermaßen näher.
a der eine der beiden Faktoren, welche sich in dem fraglichen Pro-
sse gegenseitig bestimmen, die Seele, ein in sich selbst zweiseitiger
, nämlich beides, Bewußtsein und Thätigkeit, so ist das Produkt,
s sich gegenseitig Bestimmens von Leib und Seele ein vierfältiges.
er Leib, wie er durch die Seele als Bewußtsein bestimmt ist, ist
r Sinn**), — wie er durch die Seele als Thätigkeit bestimmt
, die Kraft; die Seele, wie sie als Bewußtsein durch den Leib
stimmt ist, ist die Empfindung, — wie sie als Thätigkeit durch
n Leib bestimmt ist, der Trieb. Empfindung und Trieb sind aller-
ngs auch im unentwickelten Thiere bereits vorhanden, aber im
itwickelten Thiere sind sie etwas wesentlich Neues geworden. Dort
nd sie nur im Thiere, sie sind noch nicht die Empfindung und
r Trieb des Thieres selbst; hier aber empfindet das Thier
e in ihm vorhandene Empfindung, womit sie eben seine Empfin-

*) Schaller, Psychol., I., S. 165: „Der thierische Organismus tritt zu-
ichst durch seine Beseeltheit der Pflanze gegenüber. Eben in dieser Beseeltheit
gt seine eigenthümliche Vollkommenheit." S. 169: „Die Beseeltheit ist das
esen des thierischen Organismus."

**) Schelling, Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin
S. W., I., 7,), S. 286: „Freies Nebeneinanderbestehen einer Totalität von
rganen und vollkommene innere Einheit aller zugleich ist das einzig Auszeich-
nde der Sensibilität."

dung wird, — und es *wird* von dem in ihm vorhandenen Triebe *getrieben*, womit er eben *sein* Trieb wird. Denn beide sind hier *in der Seele* (nicht mehr in dem *bloßen* Leben) gesetzte (nämlich durch den Leib), und so sind sie wirklich *seelische*, *seelische* Empfindung und *seelischer* Trieb. Sinn und Kraft sind ursprünglich Bestimmtheiten des Leibes, die ihm von der Seele herkommen, — Empfindung und Trieb Bestimmtheiten der Seele, die ihr von dem Leibe herkommen. Die Empfindung und die Triebe sind Funktionen des Leibes in der Seele, die Sinne und die Kräfte sind Energieen der Seele über den Leib, Organe der Seele im (am) Leibe. Jene treten an der Seele hervor (terminiren in der Seele), diese am Leibe (terminiren im Leibe). Der Weg jener geht von außen nach innen, der dieser von innen nach außen. In dem Sinn und der Kraft verhält sich die Seele aktiv, und daher ist in ihnen der Leib von der Seele abhängig; in der Empfindung und dem Triebe dagegen verhält der Leib sich aktiv, und daher ist in ihnen die Seele vom Leibe abhängig. Indem nun aber in dem Verhältniß der Wechselwirkung von Leib und Seele diese von jenem als *durch sie bestimmtem*, d. i. als *Sinn und Kraft seiendem* bestimmt wird: so wird sie damit auch ihrerseits je länger desto mehr zum Sinn und zur Kraft bestimmt, oder erhält selbst Sinne und Kräfte. So sind die Sinne und die Kräfte im entwickelten Thier theils *leibliche* (somatische) oder *äußere*, theils *seelische* (psychische) oder *innere*. Beide Reihen korrespondiren einander, doch so, daß die leibliche Reihe die Unterlage abgibt für die seelische, als diejenige, welche sich zuerst bildet und durch deren Vermittelung die andere erst entsteht. Indem angegebenermaßen das Thier sich mit Empfindung und Sinn und mit Trieb und Kraft anthut, vermitteln sich in ihm Leib und Seele zu einer *inneren* und somit wirklichen Einheit, und so ist es das *Thier in seiner Entwickelung*. Da nun aber in der thierischen Seele ihrem Begriff zufolge, also auch in der des entwickelten Thiers, Bewußtsein und Thätigkeit in *unmittelbarer* Synthese oder in Indifferenz stehen: so sind in dem entwickelten Thiere einmal Empfindung und Trieb und für's andere Sinn und Kraft unmittelbar in Einem oder in Indifferenz gesetzt. Diese Indifferenz der Empfindung und des Triebes ist die *Begierde*, die des Sinnes

und der Kraft der Instinkt*). In dieser seiner Entwickelung ist das Thier, wie schon gesagt, der beseelte Leib oder die beleibte Seele.

Anm. 1. Das Thier, wie es im vorigen §. als die unmittelbare Synthese von Leib und Seele oder als die Indifferenz beider bestimmt wurde, ist das Thier, wie es unmittelbar entsteht, also das Thier als embryonisches und beziehungsweise bis zur Vollendung seiner organischen oder natürlichen Reife. Annäherungsweise auch das Thier in seiner niedrigsten Formation auf der untersten Stufe des Thierreichs, auf der dieses sich eben erst aus dem Pflanzenreiche heraus erhebt, und das Thier überhaupt nur erst den embryonischen Zustand des Thierlebens zu erschwingen vermag, die Klasse der Zoophyten. In diesem Thiere sind Leib und Seele nur erst unmittelbar und bloß äußerlich Eins, in bloßer Indifferenz. Sie sind daher in ihm noch völlig in einander verflochten, ohne bestimmt aus einander zu treten, weshalb denn in ihm die Seele auch noch gar keine wirkliche Macht über den Leib hat. (Bei den niedrigsten Zoophyten tritt die willkürliche Bewegung kaum schon hervor.) Aber abgesehen von den Zoophyten, bleibt dieß bei dem Thiere nicht so. Ueberhaupt das Thier bleibt nicht so, wie es in seiner Entstehung ist, es verändert sich durch eine Entwickelung. Und zwar ist diese seine Entwickelung nicht eine Entwickelung durch eine ihm äußerliche und fremde Kausalität, d. h. nicht durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes, — sondern eine Entwickelung durch eine ihm immanente, durch seine eigene Kausalität. Es wird nicht entwickelt, sondern es entwickelt sich selbst. Und zwar liegt dieß ausdrücklich in seinem Begriff als dem eines Organischen. Eben deßhalb findet auch schon bei der Pflanze dasselbe statt. Allein nichts desto weniger hat doch in diesem Stücke auch wieder ein charakteristischer und sehr bedeutungsvoller Unterschied statt zwischen der Pflanze und dem Thiere. Erst bei diesem heben sich nämlich die beiden Stufen, die seines unentwickelten und die seines entwickelten Seins von einander ab; erst bei ihm findet eine Entwickelung statt, die eine habituelle potenzirte Bestimmtheit seines Seins zur Folge hat. Das mineralische Einzelsein hat überhaupt gar keine Entwickelungsgeschichte, das pflanzliche hat allerdings eine, aber eine solche, die unmittelbar

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 155: „Instinkt ist ein durch apriorisches und eben darum bewußtlos bleibendes Vorstellen geleiteter Trieb."

zugleich der Proceß seines Vergehens ist. Das Ergebniß derselben, die Frucht, ist wieder eben das, wovon die Entwickelung ausging, der Same. Indem die Pflanze in ihrer Entwickelung ihre organische Reife erreicht, geht sie ein, es sei nun absolut, d. h. ein für allemal, oder nur relativ, d. h. periodisch (für dieses Jahr); in dem Zustande, zu welchem sie sich durch ihre Entwickelung zu ihrer Reife erhoben hat, vermag sie sich nicht zu erhalten, auch nicht einmal für eine Zeit lang. Erst das Thier hat ein in seiner Reife bestehendes Sein; sein eigentliches Leben datirt sich gerade erst von seiner Reife an, seine Entwickelung hat wirklich ein entwickeltes Sein desselben zum Resultat. Allein seine Entwickelung selbst ist dafür mit seiner organischen Reife ein für allemal abgeschlossen, während sie bei dem Menschen grade von diesem Punkt an erst in ihren vollsten Fluß kommt. Der Grund liegt auf der Hand. Auch die Entwickelung des Menschen, soweit sie ein Naturproceß ist, kommt ja mit seiner organischen Reife zum Abschluß, nur als moralische setzt sie sich weiter fort; im Thiere ist aber die Entwickelung lediglich ein Naturproceß. Weiter als dieser geht, kann sie sich folglich in ihm nicht fortsetzen. Er schließt sich aber mit dem Eintritt der organischen Reife ab*).

Anm. 2. Durch seine Entwickelung kommen im Thiere Sinn**) und Kraft hinzu zu der Empfindung und dem Triebe. Im Embryo gibt es nämlich noch keine Sinne und keine Kräfte, sondern nur Empfindung und Trieb. Indem aber zu diesen im entwickelten Thiere Sinn und Kraft hinzutreten, und mittelst dieser in ihm das Verhältniß von Seele

---

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 175: „Darin hauptsächlich beruht der Unterschied menschlicher Entwickelung von dem Dasein der Thierwelt, daß die thierische Seele durch wenige Wahrnehmungen aus dem Stegreif zu plötzlichen und fragmentarischen Regungen gereizt wird, während der menschliche Geist, weit weniger von Natur mit ihres Ziels gewissen Trieben ausgerüstet, eine reichhaltige Menge von Erfahrungen zuerst lernend in sich aufsammelt, und aus ihrer ruhigen Verarbeitung allmälig sich die Beweggründe zu einem zusammenhängenden Handeln bildet."

**) Steffens, Grundzüge der philos. Naturwissenschaft, S. 76 f.: „Das Hervortreten der Sinne ist eins mit dem Objektivwerden der Aktivität der Natur." S. 77 f.: „So wie die individuellere Stufenfolge der Sinne hervortritt, wird die Duplicität der Organe zugleich immer deutlicher." S. 78: „Das Fortbilden der Thiere ist mit dem Fortbilden der Sinne eins." Schaller, Psychol. I., S. 162: „Erst in den höheren Thieren sondern sich die verschiedenen Sinne mit Bestimmtheit von einander ab."

und Leib sich wesentlich modifizirt, so daß jene mit diesem relativ auseinander tritt, modifiziren auch sie (Empfindung und Trieb) sich wesentlich. Das Materiale der Empfindung und des Triebes findet sich auch schon in dem Embryo und den Zoophyten, aber es fehlt in ihnen das Formale derselben. Empfindung und Trieb sind in dem Embryo und dem Zoophyten noch nicht die seinigen, sondern nur Phänomene an und in ihm. Als nicht seelische reichen ja der Trieb und die Empfindung (die Sensibilität im weitläuftigsten Sinne) ebenso weit als es überhaupt Leben gibt.

Anm. 3. Weil dem Begriff des Thieres zufolge in ihm Bewußtsein und Thätigkeit in bloßer Indifferenz stehen, und mithin noch gar nicht für einander dasind: so ist auch im entwickelten Thiere das Bewußtsein der Thätigkeit noch nicht mächtig, d. h. die Thätigkeit noch keine bewußte, und die Thätgkeit des Bewußteins noch nicht mächtig, d. h. das Bewußtsein noch kein thätiges. Nur wenn in dem lebendigen Einzelsein Bewußtsein und Thätigkeit bestimmt auseinandertreten, können sie sich in ihm auf einander beziehen, und kann es also in demselben ein Bewußtsein um seine Thätigkeit geben und eine Bethätigung seines Bewußseins. Eben darauf beruht bei dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung, daß in ihm Bewußtsein (als Verstandesbewußtsein) und Thätigkeit (als Willensthätigkeit) wirklich auseinandertreten. Nur hierdurch wird in ihm die Motivation seiner Aktionen möglich. Das Thier dagegen, und zwar auch das entwickelte, ist bewußt ohne Thätigkeit in seinem (nur passiven) Bewußtsein und thätig ohne Bewußtsein um seine Thätigkeit (die auf seiner Seite nur Passivität ist). Eben weil in ihm Bewußtsein und Thätigkeit schlechthin unmittelbar Eins und dasselbe sind, sind sie in ihm noch gar nicht für einander da. Dazu müssen sie zuvor ihre Indifferenz auflösen; erst dann können sie sich auf einander beziehen und sich zu innerer Einheit vermitteln. Die thierische Seele ist so die träumende Natur. Demnach sind nun im entwickelten Thiere zwar zur Empfindung der Sinn und zum Triebe die Kraft hinzugekommen, aber es sind in ihm gleichwohl Empfindung und Trieb schlechthin unmittelbar in einander und ebenso Sinn und Kraft. Es hat nur triebmäßige Empfindungen und nur empfindungsmäßige Triebe, und ebenso nur kräftige Sinne*) und sinnliche Kräfte.

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 13: „In den Thieren dienen die Sinne nur dem Organismus, der seine Erhaltung sucht." Vgl. daselbst die weitere Ausführung.

Die unmittelbare Synthese von Empfindung und Trieb ist aber die Begierde, die von Sinn und Kraft der Instinkt. Die thierische Seele, als entwickelte, ist ganz Begierde und Instinkt.

Anm. 4. Die angegebene Begriffsbestimmung des thierischen Instinkts*) ist am unmittelbarsten in diesem als thierischem Kunsttriebe**) wieder zu erkennen, der die höchste Ausgestaltung des Instinkts ist, gleichwohl aber grade in den höheren Ordnungen des Thierreiches verschwindet***). In der animalischen Sphäre ist es, eben weil die Persönsichkeit fehlt, noch gar nicht zu einer Entgegensetzung zwischen dem thierischen Einzelsein und dem Ganzen der irdischen materiellen Natur, dem es angehört, gekommen; das Thier ist noch nicht wirklich losgelöst von dem Körper dieser seiner Mutter, es gibt für es selbst, strenge genommen, noch nicht eine ihm äußere Natur. Deßhalb befindet es sich noch ganz in der Macht des Inbegriffs der kosmischen Potenzen und Gesetze; diese sind aber für dasselbe auch wieder die es, als sich selbst, erhaltende, versorgende Macht. Es wird durch das Ganze der Natur selbst gegen die ihm äußere Natur geschützt. Im Instinkt agirt dieses kosmische Ganze selbst†). Daher

*) Ueber den thierischen Instinkt vgl. u. a. Schelling, System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 457—470., Stuttg. Privatvorlesungen, (S. W., I., 7,) S. 455 f. Daub, Syst. d. theol. Moral, II., 1, S. 134 f. Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 240 f. Drobisch, Empir. Psych. nach naturwissenschaftl. Methode (Leipz. 1842), S. 228 f. Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissensch. der menschl. Seele (Berlin 1841), S. 154—159. Schaller, Psycholog., I., S. 162—171. Vgl. auch S. 379—381. Perty, Ueber das Seelenleben der Thiere, S. 84—106.

**) Schaller, Psychol., I., S. 167: „Auch beim Menschen ist ein besonders hervorstechendes Talent mit dem Bedürfniß, es zu üben, verbunden. Ebenso thun die Thiere mit Lust, was sie können; ihr Können ist unzertrennlich auch Kunsttrieb." Ueber die Kunsttriebe der Thiere s. namentlich auch Ulrici, Gott und der Mensch, S. 261—264. 266.

***) Schelling, Syst. d. ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 469: „Bei den höheren Thierklassen verschwindet der Kunsttrieb; sie sind nur noch durch allgemeine Handlungen, nicht aber durch ein regelmäßiges, anhaltendes, auf eine bestimmte Hervorbringung eingeschränktes Produciren der Natur unterworfen .... Es ist nicht zu läugnen, daß wo bei den Thieren der Kunsttrieb verschwindet, dagegen bestimmte Charaktere hervortreten." Schaller, Psychol., I., S. 170: „Entschieden liegt in dem Zurücktreten des Kunsttriebes die Emancipation von einem in feste Grenzen eingeschlossenen Thun."

†) Schelling, Syst. d. ges. Philos. (S. W., I, 6,), S. 464: „Der Zugvogel befindet sich in der höchsten Identität mit der allgemeinen Natur; sicher und ohnfehlbar leitet die Erde selbst seinen Flug, von der er nur ein Organ,

sind dann die Funktionen des thierischen Instinkts objektiv durchaus zweckmäßige und vernünftige, aber subjektiv nicht*).

§. 72. Auch in dieser seiner Entwickelung ist das Thier noch nicht vollständig fertig eben als Thier. Die Seele, auch wie sie die des entwickelten Thieres ist, bedarf nämlich noch erst der Vollendung in sich. Denn es ist an ihr noch eine offene Stelle vorhanden, die erst geschlossen sein will, bevor sie eine wirklich in sich einheitliche Totalität ist, wie ihr Begriff als das organisirte, d. h. das teleologisch auf sich selbst bezogene, Leben es fordert. Es klafft an ihr noch eine unvermittelte Dualität ihrer Bestimmtheiten, Bewußtsein und Thätigkeit, und erst wenn diese beiden zu innerer und mithin wahrer Einheit mit einander vermittelt sind, ist sie in sich zu der absoluten Centralität zugespitzt, die ihr Begriff fordert, und wirklich in sich vollendet. Die Seele, wie sie sich bisher ergeben hat, ist ein noch unfertiger Organismus. Sie ist zwar ein Organismus, aber es fehlt in ihr noch an einem Meister, der sich dieses Organismus bedienen kann. Wenn nun so in der Seele Bewußtsein

---

nicht ein losgerissenes Wesen ist. Wie die Magnetnadel um dieselbe Zeit anfängt, nach der entgegengesetzten Seite abzuweichen, so beginnt auch der Zugvogel von den allgemeinen Einflüssen regiert, den Flug nach dem andern Himmelsstrich." S. 468: „Es hat einen tiefen Grund in der Natur, daß die Alten die Divinationsgabe vorzüglich den Thieren zuschrieben; denn nur diese sind in der vollkommenen Identität mit der Natur und die unmittelbaren Organe von ihr. Der Mensch ist durch seine hohe Selbstheit ganz aus dieser Identität gesetzt, und nur in außerordentlichen Zuständen, wo er in sie zurückkehrt, oder in Umständen, die ihn entweder unter sich selbst oder über sich selbst erheben, ist ihm vergönnt, klarer in die Zukunft zu schauen."

*) Schelling, System d. ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 460: „Objektiv zweckmäßig sind daher auch alle Handlungen des thierischen Instinkts, nur nicht subjektiv." S. 462 f.: „Bloß in dem, was die Thiere thun, ist Vernunft, nicht in ihnen selbst. Sie sind vernünftig durch bloßen Zwang der Nutur, denn die Natur ist selbst die Vernunft ..... Das Thier ist objektiv vernünftig, wie es die ganze Natur ist." S. 463: „In der Natur ist kein Irrthum, und wenn das Thier zu irren scheint, so ist in Ansehung seiner der Irrthum das Vernünftige." Weltseele (S. W., I., 2,), S. 560 f.: „Fassen wir Irritabilität und Sensibilität in einem Begriff zusammen, so entsteht der Begriff des Instinkts (denn der Trieb zur Bewegung durch Irritabilität bestimmt, ist der Instinkt.)" J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 53: „Was man überhaupt Instinkt zu nennen gewohnt ist, kann nicht passender bezeichnet werden denn als ein „dunkles Vorstellen", d. h. als ein die Schwelle des Bewußtseins nicht erreichender Willensakt der Seele."

und Thätigkeit sich noch erst mit einander zu innerer Einheit vermitteln müssen: so kann diese Vermittelung augenscheinlich nicht durch die eigene Entwickelung der thierischen Seele erfolgen. Denn mit einander können sich jene beiden doch nur unter der Voraussetzung vermitteln, daß sie zuvor auseinandergetreten sind. Diese Voraussetzung läuft aber dem Begriff der thierischen Seele, als der Indifferenz von Bewußtsein und Thätigkeit, ausdrücklich zuwider. Das (bloße) Thier vermag diese beiden, weil sie in seinem Begriff gerade als ununterschieden gesetzt sind, in sich nicht auseinander zu bringen. Sollen sie auseinander gelöst werden, um sich durch ein sich gegenseitig Bestimmen mit einander zu innerer Einheit vermitteln zu können: so kann dieß folglich nur durch die Dazwischenkunft der Schöpferwirksamkeit Gottes geschehen, also nur durch die Fortführung der Schöpfung zu einer neuen höheren Stufe über die bloß thierische Kreatur hinaus. Diese neue schöpferische Wirksamkeit ist demnach zu denken als die thierische Seele so modifizirend, daß in ihr Bewußtsein und Thätigkeit aus ihrer Indifferenz heraustreten. Diese Modifikation der thierischen Seele kann sie aber auf keinem anderen Wege bewerkstelligen als mittelst einer Modifikation des thierischen Organismus (Leibes.) Denn die Seele ist ja ihrem Begriff zufolge nichts anderes als das durch seinen Organismus bestimmte Leben, — das Leben in derjenigen eigenthümlichen Bestimmtheit, welche es durch die bestimmende Einwirkung des Organismus empfängt, mit welchem es verbunden ist, — das Leben, in der eigenthümlichen Form, die es vermöge der Rückwirkung des Organismus erhält, dessen Leben es ist. Da nun die Seele so nur der Reflex der Funktionen ihres Organismus auf sein Leben ist: so hängt ihre jedesmalige Bestimmtheit ursächlich von der Constitution ihres jedesmaligen thierischen Organismus, d. i. ihres Leibes, ab, und entspricht ihr specifisch. (§. 70.) Demnach ist ihr nicht anders beizukommen als mittelst ihres Leibes, und der Schöpfer muß mithin zu dem angegebenen Zwecke an den thierischen Leib seine vervollkommnende Hand anlegen, und zwar in der Art, daß er in demselben diejenigen Organe, welche in der thierischen Seele das Bewußtsein kausiren, und diejenigen, welche in ihr die Thätigkeit kausiren, von einander sondert und relativ selbständig gegen einander stellt — vermöge einer Steigerung seiner Organisation.

In dieser seiner Vervollkommnung ist der thierische Leib — in der irdischen Schöpfungssphäre — der menschliche Leib.

Anm. Was hier gefordert wird, liegt vielleicht empirisch vor in der für den Menschen charakteristischen physiologischen Eigenthümlichkeit, daß während bei den übrigen Thieren „die motorischen Centren (die Knotenpunkte der die Bewegung der Glieder bedingenden sogenannten motorischen Nervenfasern) jeder Gehirnhälfte sich nicht ausschließlich auf nur eine Körperhälfte, sondern auf beide zugleich beziehen, beim Menschen jede Hirnhälfte den freien (durch den Willen bewegbaren) Körpermuskeln nur Einer Seite vorsteht", und bei ihm „höchst wahrscheinlich eine vollkommene Kreuzung der Körpernerven bei ihrem Eintritt ins Gehirn stattfindet." (J. M. Schiff, Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Lahr 1859, I., S. 363) *).

§. 73. Infolge dieser eigenthümlichen Steigerung der Organisation des thierischen Leibes treten in der thierischen Seele Bewußt-

*) Mit Bezug auf diese physiologische Thatsache bemerkt Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 72 f.: „Damit wäre der ganze Bau, die innere Konstruktion des menschlichen Gehirns eine wesentlich abweichende und somit eine fundamentale Differenz desselben von allen thierischen Gehirnen gegeben. Diese eigenthümliche Konstruktion . . . . . . dürfte für die physiologische Erklärung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins von Bedeutung sein. Denn es ist klar, daß an dem Punkte, wo die motorischen und die sensiblen Körpernerven im Gehirn sich kreuzen, die Nervenfasern beider Hälften des Körpers sich gegenseitig berühren müssen: der Kreuzungspunkt ist zugleich der Knotenpunkt eines Zusammentreffens der Nervenfasern und mithin auch der von ihnen nach dem Gehirn geleiteten Reize (Sinnesaffektionen), durch welche die Empfindung und Perception bedingt ist. Und daß die physiologische Basis des Bewußtseins einen solchen Knotenpunkt fordert, d. h. daß nur unter Voraussetzung eines solchen die Mitbedingtheit des Bewußtseins durch das Gehirn so wie umgekehrt die Einwirkung desselben (des bewußten Willens) auf den Körper denkbar ist, liegt klar am Tage, weil ja das Bewußtsein seinerseits als ein Centralpunkt aller Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, Begehrungen ꝛc. so unabweisbar sich kund gibt, daß Bewußtsein und Einheit des Bewußtseins als gleichbedeutende Begriffe gelten dürfen. Damit wäre dann aber auch die alte Streitfrage entschieden, ob den (höheren) Thieren Bewußtsein in demselben Sinne, in welchem wir vom menschlichen Bewußtsein sprechen, beizumessen sei oder nicht. Fehlt allen thierischen Gehirnen jene Kreuzung und und damit der Knoten- und Einheitspunkt der peripherischen durch den Körper vertheilten Nerven, so fehlt ihnen die physiologische Grundlage des Bewußtseins, d. h. die Physiologie muß von ihrem Standpunkte aus ihnen das Bewußtsein im engeren Sinne absprechen."

sein und Thätigkeit gesondert und unvermengt auf*). Damit ist aber die thierische Seele in ein Verhältniß zu sich selbst getreten. Denn sie steht jetzt als bewußte sich selbst als thätiger gegenüber und umgekehrt; sie bezieht sich jetzt als bewußte durch Akte des Bewußtseins auf sich als thätige und als thätige durch Akte der Thätigkeit auf sich als bewußte, m. a. W. sie stellt sich als bewußte sich selbst als thätige vor und setzt als thätige sich selbst als bewußte. Als ihrer Thätigkeit sich bewußt wird sie sich aber selbst Objekt ihres Bewußtseins, und als ihr Bewußtsein setzend wird sie sich selbst Objekt ihrer Thätigkeit, eben damit aber unmittelbar zugleich auch Subjekt beider, bewußtseiendes und thätigseiendes Subjekt. Sie ist so sowohl Subjekt als Objekt beider, ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit. Es hat sich damit in ihr eine Verdoppelung ihrer selbst zugetragen**), — sie setzt sich beziehungsweise sich selbst entgegen (als bewußte sich als thätiger und umgekehrt,), und unterscheidet eben damit sich selbst von ihren Funktionen (Bewußtsein und Thätigkeit), die sie als nicht sie selbst inne wird, und erfaßt ihnen gegenüber sich selbst als die sie hervorbringende Kausalität und als ihre einheitliche Trägerin, kurz als ihr Subjekt***). Somit

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II., S. 316: „Beim Menschen allein findet eine reine Sonderung des Erkennens vom Wollen statt."

**) Schaller, Psychol., I., S. 152: „In dem Proceß des Selbstgefühls ist immer eine innere Verdoppelung enthalten. Das Individuum muß Produkt seiner selbst sein, soll es sich empfinden. Es ist nicht bloß eine Bewegung, eine Thätigkeit vorhanden, sondern eine Thätigkeit, die auf sich selbst zurückgeht, sich in sich unterscheidet, und in diesem Unterschiede sich mit sich zusammenschließt. Das Selbstgefühl kann unmöglich durch ein Anderes hervorgebracht, von außen bewirkt sein. Es ist nur indem es sich selbst hervorbringt." Auch nach J. H. Fichte (Anthropol., S. 24,), „macht die Thatsache der Selbstverdoppelung den Charakter des Bewußtseins aus."

***) Vgl. Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 40f. Mehring, Religionsphilos., S. 91: „Man darf also mit diesem Unterschied es nicht zu leicht nehmen, daß man ihn mit dem bloßen Akt des Vorstellens verwechselt und auf jenen als seinen Grund zurückschiebt. Umgekehrt bedarf ja das Vorstellen selbst einer Begründung, und wenn einmal der Unterschied zwischen Erfassendem und Erfaßtem gemacht ist, dann kann es allerdings auch zu einem Vorstellen kommen, aber das Vorstellen ist nicht selbst der Grund, sondern nur die Folge des Unterschiedes. Immer muß man fragen: woher kommt es, daß ich vorstellen, mir in einem einzelnen Akte gegenständlich werden kann? Nur daher und nur dann ist dieß möglich, wenn ich überhaupt mir Gegenstand werde." H.

ist sie in Subjekt und Objekt auseinander getreten, und steht als Subjekt zu sich selbst als Objekt im Verhältniß, und zwar nach beiden Seiten hin, als bewußtseiendes und thätiges Subjekt zu sich als Objekt ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit. Sie weiß also sich selbst, sie hat Bewußtsein um oder von sich selbst, Selbstbewußtsein, — und sie setzt sich selbst, sie hat in Bezug auf sich Spontaneität, — und zwar weiß sie und setzt sie sich selbst als beides, als Bewußtsein und als Thätigkeit. Dieses Verhältniß der Seele als Subjekt zu sich als Objekt ist aber näher ein Verhältniß ihrer Einheit in sich als Subjekt und Objekt. Die Seele ist Subjekt-Objekt geworden. Das Bewußtsein der Seele als Subjekt von sich als Objekt ist ein Bewußtsein derselben von sich selbst, — und die Thätigkeit, durch welche die Seele als Subjekt sich als Objekt setzt, ist ein sich selbst Setzen derselben. Damit hat sie sich dann, sich schlechthin centralisirend, schlechthin in sich selbst reflektirt und so in die absolute Einheit mit sich selbst zurückgenommen. Das Verhältniß der Seele zu sich selbst ist beides zumal, einerseits ein sich von sich selbst Unterscheiden und andrerseits unmittelbar zugleich (wie es ja in dem „von sich selbst" ausdrücklich liegt,) ein sich mit sich selbst in die Einheit Zusammenschließen*). Genauer besteht es darin, daß die Seele, indem sie sich von sich selbst als Bewußtsein und Thätigkeit unterscheidet, unmittelbar zugleich sich selbst als die Einheit beider beides, bewußt wird und setzt. Damit bestimmt sie sich

---

Ritter, E. Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, S. 115: „Bewußtsein ist nicht möglich ohne Reflexion im weitesten und im strengsten Sinne des Wortes, d. h. ohne auf sich zurückgehende Thätigkeit des seiner bewußten Wesens. Nur dadurch kommt das Individuum zu dem Gedanken, daß es selbst ihn denkt; Gefühl hat es nur dadurch, daß es selbst fühlt. In jedem Akt des Bewußtseins fügt es seinem bisherigen Sein etwas Neues, früher nicht dagewesenes hinzu, eine Bestimmung, welche bisher in ihm nicht vorhanden war. Darin bestinımt es sich selbst."

*) Schaller, a. a. O., I., S. 154: „Sich selbst als ein Ganzes hervorbringen, als Einheit mit sich zusammenschließen, also in dieser inneren Unterscheidung Produkt seiner selbst zu sein, — eben dieser Proceß ist Subjekt, Selbstgefühl." Volkmann, Psychol., S. 297: „Bei dem Selbstbewußtsein steht das Ich in Subjekt und Prädikat zugleich: ich denke mich und werde meiner bewußt nicht bloß als eines Denkenden, sondern auch als eines Gedachten, und das Bewußtsein dieser Identität des Wissenden mit dem Gewußten 'ist das Selbstbewußtsein."

aber zum Ich oder zur Persönlichkeit. Denn der Begriff des Ichs ist eben, die zugleich bewußte und thätige (setzende) Einheit des Bewußtseins und der Thätigkeit zu sein, — das seiner selbst als Thätigkeit bewußte Bewußtsein und die sich selbst als Bewußtsein setzende Thätigkeit in ihrer Einheit, — die auf der Wechselwirkung von Bewußtsein und Thätigkeit in ihm beruhende Einheit eines Seins in sich selbst, — die Bestimmtheit eines Seins, der zufolge in ihm ein Bewußtsein ist als Bewußtsein um seine Thätigkeit und eine Thätigkeit als Setzung seines Bewußtseins, eben darum aber auch ein Bewußtsein und eine Thätigkeit, die seine eigenen sind und als solche ihm bewußt und von ihm gesetzt sind, so daß es vollständig in sich selbst hineinreflektirt, eben damit aber innere, weil durch sich selbst kausirte, Einheit seiner selbst ist*). So als persönliche ist die Seele dann nicht mehr das teleologisch auf sich selbst bezogen werdende, sondern das sich selbst teleologisch auf sich selbst beziehende, das sich selbst organisirende und eben damit das schlechthin vollkommen organisirte Leben: womit sie dann ihrem Begriff wirklich entspricht. Indem aber die Seele so, als persönliche, sich von sich selbst unterscheidet, kann sie sich nun auch von ihrem Leibe unterscheiden. Die Folge des Auseinandertretens des Bewußtseins und der Thätigkeit in der thierischen Seele ist also die Entstehung des Ichs oder der Persönlichkeit in derselben; die thierische Seele wird damit zur persönlichen, d. h. in der irdischen Schöpfungssphäre zur menschlichen Seele**).

Anm. 1. Weil in der Seele des bloßen Thiers Bewußtsein und Thätigkeit nicht auseinandertreten, unterscheidet in demselben die Seele nicht sich von ihrem Bewußtsein und ihrer Thätigkeit, die eben deßhalb auch nicht ihr Bewußtsein und ihre Thätigkeit sind. So wie aber in der Seele Bewußtsein und Thätigkeit auseinander treten, so wird in ihr das Bewußtsein sich der Thätigkeit bewußt und die Thätigkeit setzt das Bewußtsein. Damit setzt sich aber die Seele sich selbst beziehungsweise entgegen, nämlich sich selbst als die Kausalität

*) J. H. Fichte, Anthropol., S. 109: „Die Seele" (nämlich die menschliche) „ist in Wahrheit nichts anderes als eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem." Vgl. S. 294.

**) Ueber den Unterschied zwischen der bloß thierischen Seele und der menschlichen vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 350—354. 355.

ihrer Funktionen diesen als von ihr verschiedenen, und zwar näher von ihr kausirten, und vollzieht sich eben damit zugleich in sich als die kausale Einheit derselben und als ihren einheitlichen Träger. Diese Einheit, dieses allen Funktionen gemeinsame Subjekt (im logischen Sinne) ist das Ich*). Eben damit, daß das Bewußtsein und die Thätigkeit des animalischen Wesens so einen Einheitspunkt gefunden haben in dem Ich als ihrem kausalen Princip, sind sie nunmehr sein Bewußtsein und seine Thätigkeit.

Anm. 2. Ein Ich gibt es schlechterdings nur als dieses beides zusammen, als ein: ich bin mir bewußt (ich denke), und ein: ich bin thätig (ich will, ich setze). Wo es kein: ich bin thätig gibt, da gibt es auch kein: ich bin mir bewußt, und umgekehrt. Die Einheit dieser beiden ist eben das Ich, die Persönlichkeit**). Empirisch kommt das Ich nie anders vor als entweder als ein: ich bin bewußt, oder als ein: ich bin thätig.

Anm. 3. Das Ich ist niemals ein unmittelbar gegebenes durch ein fremdes Denken und Setzen, sondern es wird erst durch das eigene Denken und Setzen des persönlichen Wesens auf Grund seiner Naturanlage, die allerdings eine nur gedachte und gesetzte ist. Actu gibt es ein Ich nur sofern und soweit, als es sich selbst hervorgebracht hat und hervorbringt durch sein eigenes sich Denken und Setzen, — nur sofern und soweit es sich selbst denkend setzt und setzend denkt; weßhalb es denn auch erst mittelst der Sprache wahrhaft zu Bestande gelangt***). Unserer Erinnerung muß sich seine Entstehung in uns aber freilich entziehen†), weil ja das Vor-

---

*) Trendelenburg, Log. Unters. (2. A.), II., S. 79: „Erst mit dem Selbst ist das Individuum im höheren Sinne da."

**) Vgl. Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 367 ff.

***) Schleiermacher, Psychol., S. 544: „Die Sprache bewirkt die Stätigkeit des Selbstbewußtseins, welche in dem Ausdruck Ich liegt. Nicht als ob es buchstäblich eine solche gäbe, bis zu der können wir vielmehr niemals kommen, sondern haben immer nur ausgezeichnete, aber sich mehr zusammendrängende Punkte. Aber erst mit der Sprache wird das Subjekt in allen diesen sich selbst dasselbige Ich." Vgl. auch S. 41 f.

†) Schleiermacher, Psychol., S. 39: „Wir sind in dieser Beziehung schon früher ausgegangen von einer allgemeinen Thatsache, deren erstes Vorkommen freilich Keiner mit seiner eigenen Erinnerung erreichen kann, nämlich der Thatsache des Sich-selbst-findens, des Ich-sagens. Dieß können wir in jedem Momente wiederholen, aber der erste Anfang liegt in einem Lebensstadium, von dem es eine zusammenhangende Erinnerung nicht gibt."

handensein des Ichs die Voraussetzung der Möglichkeit der Erinnerung bildet. Diese sehr folgenreiche Einsicht, oder wenigstens doch die wirkliche Klarheit über sie, verdankt die Wissenschaft Fichten, dessen Satz, daß das Ich keine Thatsache ist, sondern eine Thathandlung, unumstößlich bleiben wird. Das Ich ist in Wahrheit, wie er behauptet, nur seine eigene That, sein eigenes Handeln; es ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und es ist nur für sich selbst, nicht an sich selbst *).

§. 74. In der menschlichen Seele sind Bewußtsein und Thätigkeit auseinander getreten. Damit ist nun zwar ihre Indifferenz aufgehoben, aber sie sind keineswegs auch schon mit einander zu innerer Einheit vermittelt, was doch auf jeder Kreaturstufe die Forderung ist. So lange diese Einheit noch nicht vollzogen ist, entspricht die Seele auch auf dieser Stufe ihrem Begriffe, nämlich dem des organisirten Lebens, immer noch nicht völlig; denn die Organisation ist ja ihrem Begriff zufolge Centralisation. Auch so ist

---

*) Vgl. auch Schelling, Darstellung meines Systems der Philos. (S. W., I., 4,), S. 167: „Ich bin nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von diesem Wissen überhaupt nicht als Ich. Das Ich ist sein eigenes Thun, sein eigenes Handeln." Bruno, (S. W., I., 4,) S. 289: „Das Handeln, wodurch das Ich entsteht, ist zugleich es selbst, es ist folglich nichts unabhängig von diesem Handeln und außer demselben, sondern nur für sich selbst und durch sich selbst." Syst. der ges. Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 511: „Die Ichheit oder diese Identität des objektiv gesetzten Erkennens und des Begriffs von diesem Erkennen .... Die Ichheit ist nichts von ihrem Begriff verschiedenes; sie ist nur, inwiefern sie als solche sich selbst erkennt." Vgl. auch Philosophie und Religion (S. W., I., 6,), S. 43. Hegel, Encyklopädie, §. 413. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 232: „Das Ich ist, indem es sich selbst setzt, von sich selbst im Bewußtsein Besitz ergreift. Nicht das Sein geht hier dem Wissen voran, sondern durch ein Wissen gründet sich ein Sein, welches als reiner Actus alles ihm Vorangehende und diesen Actus Bedingende eben nur als Potenz in sich schließt." J. H. Fichte, Anthropol., S. 91: „Wie sehr man den idealistischen Ausdruck; „das Ich setze sich selbst," getadelt hat, und wie sehr er auch im metaphysischen Sinne irreleitend sein mag, als Bezeichnung des psychologischen Hergangs, wie die Ichvorstellung in der Seele entsteht, enthält er dennoch die zutreffendste Wahrheit .... Schon hier leuchtet ohne Mühe ein, daß es nicht ein durch organische Empfindungen unwillkürlich sich bildendes Ereigniß in uns, sondern nur die selbständige That eines selbständigen Wesens sein könne." Mehring, Religionsphisophie, S. 69 f.: „Das sich selbst setzende Individuum ist das, was man zum Unterschied von jeder anderen Individualität Person nennt."

sie aber noch keine in sich schlechthin einheitlich geschlossene Totalität. Ja, so lange in ihr jene unvermittelte Zweiheit noch fortbesteht, kommt ihr auch die Persönlichkeit noch gar nicht wirklich zu, die ja ihrem Begriff nach eben daraus resultirt und eben darin besteht, daß die Seele sich selbst in sich schlechthin centralisirt, daß sie sich schlechthin in sich selbst hinein reflektirt und so sich aus ihren Unterschieden in die absolute Einheit mit sich selbst zurücknimmt. Bewußtsein und Thätigkeit, wie sie in der menschlichen Seele zunächst gesondert neben einander hergehen, müssen sonach zu innerer Einheit mit einander vermittelt werden, und dieß geschieht, wie wir wissen, dadurch, daß beide gegenseitig auf einander bezogen und durch einander bestimmt werden. Auf den früheren Stufen nun mußte diese Vermittelung durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes bewerkstelligt werden, oder sie geschah (nämlich im Thiere) einfach durch einen Naturproceß; hier aber bedarf es zu ihr nicht des Dazwischentritts weder jener noch dieses, sondern die Seele vermag jene Forderung selbst zu vollführen. Denn da in ihr (als der menschlichen) Bewußtsein und Thätigkeit auseinander gelöst sind, so kann sie ja sich auf sich selbst beziehen und auf sich selbst wirken, bewußt und thätig. Sie kann als bewußte sich auf sich selbst als thätige beziehen und umgekehrt, und folgeweise auch sich als bewußte durch sich selbst als thätige bestimmen und umgekehrt. Und weil sie das kann, so stellt sich ihr nun sofort auch die Aufgabe, sich selbst eben hiedurch ihrem Begriff als Seele gemäß zu vollenden. Da aber diese Vermittelung durch die menschliche Seele selbst vollzogen wird, so kommt sie auch nur successive zustande.

§. 75. Demnach wird in der menschlichen Seele durch sie selbst auf der einen Seite das Bewußtsein durch die Thätigkeit bestimmt. Damit wird das Bewußtsein zum thätigen, zum aktiven Bewußtsein. Das Bewußtsein der Seele ist jetzt nicht mehr, wie vorhin, ein bloß leidentlich bestimmtes, es ist nicht mehr ein bloß durch ein Anderes (den Organismus) in der Seele gesetztes, sondern es ist ein durch die Seele selbst, durch ihre eigene Thätigkeit in ihr verursachtes, es ist ihr eigenes Bewußtsein. Die Seele ist in ihm nicht mehr auf sich selbst bezogenes (bezogen werdendes), sondern sich selbst auf sich beziehendes Leben; der Bewußtseinsproceß wird von ihr

in aktiver Form vollzogen. Wenn auf der vorigen Stufe die bewußte Seele gedacht wurde als ihre Vorstellungen (den Ausdruck im allerweitesten Sinne genommen) von dem Organismus, also von außenher, und in lediglich leidentlicher Weise empfangend, so daß ihre vorstellende Funktion nicht ihre eigene war, d. h. nicht eine von ihr selbst kausirte, sondern lediglich die Wirkung des sie bestimmenden Organismus in ihr: so ist sie nunmehr zu denken als selbst ihre Vorstellungen verursachend oder hervorbringend — aus sich selbst als spontaner Kausalität heraus. Die Seele ist in ihrem Bewußtsein (in der verbalen Bedeutung) jetzt die selbst bewußtseiende; das Bewußtsein ist jetzt die Funktion der Seele selbst, Bewußtsein der Seele von sich selbst aus und durch sich selbst, d. h. Selbstbewußtsein (dieß Wort genau in dem hier angegebenen Sinne verstanden), m. a. W.: denkendes Bewußtsein oder m. E. W. Verstand. Das Bewußtsein wird also, durch die Thätigkeit bestimmt, Verstandesbewußtsein.

Anm. Auch nach der allgemein gangbaren Vorstellung ist das Denken oder das verstandesmäßige Bewußtsein das thätige, das spontane Vorstellen, die bewußt- und absichtsvolle Manipulation (durch Analyse und Synthese) seiner Vorstellungen vonseiten des vorstellenden Subjekts. Wer so vorstellt, daß er seine Vorstellungen selbst vorstellt, selbst setzt, so daß er über ihnen schwebt und selbst über sie schaltet, nicht aber von ihnen fortgetrieben wird, indem sie über ihn schalten: der denkt.

§. 76. Auf der anderen Seite wird in der menschlichen Seele durch sie selbst die Thätigkeit durch das Bewußtsein bestimmt. Damit wird die Thätigkeit zur bewußten Thätigkeit. Die Seele ist jetzt in ihrer Thätigkeit nicht mehr, wie vorhin, eine bloß leidentlich bestimmte und somit auch bewußtlose, ihre Thätigkeit ist nicht mehr ein bloß durch ein Anderes (den Organismus) in ihr gesetztes Setzen und so ein ihr Fremdes, sondern sie ist ein von ihr selbst mit dem Bewußtsein um sie, deutlicher: mittelst eines auf sie bezüglichen, d. i. eines teleologischen Bewußtseinsakts (Denkakts), also unter der Vermittelung eines Zweckgedankens vollzogenes Setzen. So ist die Seele in ihr nicht mehr auf sich selbst als Zweck bezogenes (bezogen werdendes), sondern sich selbst auf sich als Zweck bezieh-

endes Leben; der Thätigkeitsproceß wird von ihr in aktiver Form vollzogen. Wenn auf der vorigen Stufe die Seele gedacht wurde. als lediglich von dem Organismus, also von außenher, und in lediglich leidentlicher Weise in Thätigkeit gesetzt, so daß ihre Thätigkeit nicht ihr eigenes Setzen war, sondern etwas ihr Fremdes: so ist sie nunmehr zu denken als die in ihrer Thätigkeit selbst thätig seiende, als sie selbst verursachend, als ihrer Thätigkeit sich bewußt, als selbst dabei seiend bei ihrer Thätigkeit als der ihrigen, als sie bewußtvoll vollziehend und mit ihrem Bewußtsein leitend, m. a. W. als in ihr sich einen Zweck setzend, als teleologisch thätig oder setzend. Die Thätigkeit ist jetzt die Funktion der Seele als bewußter, folglich Thätigkeit der Seele von sich selbst aus und durch sich selbst. d. h. Selbstthätigkeit oder wollende Thätigkeit, m. E. W. Wille. Die Thätigkeit wird demnach, durch das Bewußtsein bestimmt, Willensthätigkeit.

Anm. Der Wille*) ist hier überall nach seinem vollen Begriff zu verstehen, als wirkliches Setzen, also als wirksamer Wille (im Unterschiede von der bloßen Velleität), so daß er das Thun ausdrücklich mit einschließt. Wirklich wollen kann aber das Subjekt selbstverständlich nur das Setzbare, und zwar von ihm Setzbare, nur das, zu dessen Setzung ihm die ausreichende Kausalität zu Gebote steht, — und nur dann will es dieses wirklich, wenn es diese seine Kausalität der Realisirung des vorgesetzten Zwecks verhältnißmäßig in Wirksamkeit setzt. Im Uebrigen ist das Wollen das bewußte, das wissende, das durch einen Zweckgedanken motivirte und bestimmte Setzen. Wer so setzt, daß er sich dessen bewußt ist, daß er setzt und was er setzt, wer bewußterweise ihm Bewußtes setzt, der will. Nur wer weiß, was er will, will wirklich. Dieß stimmt völlig zusammen mit der herkömmlichen Definition des Willens, daß er sei „die Selbstbestimmung eines intelligenten Wesens zu einer Wirkung." Dadurch eben unterscheidet sich das Wollen vom bloßen Triebe (der seinem Begriff zufolge blind ist), daß es allezeit das Denken zu seiner Voraussetzung hat. Denn es kann nicht gewollt werden ohne einen Zweck, d. h. ohne einen die

*) Ueber den Begriff des Wollens vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 595—598. 606—612.

Thätigkeit begründenden und bestimmenden Gedanken*). Schelling, Philos. Untersuch. ü. d. menschl. Freiheit (S. W. I. 7,), S. 359, bemerkt treffend, der Verstand sei eigentlich „der Wille in dem Willen"**). Mit unserer Begriffsbestimmung mag man die von Drobisch zusammenhalten: Empirische Psychologie, S. 246: „Das Wollen ist zuvörderst eine Art desjenigen Begehrens, das sich seines Gegenstandes bewußt ist; denn um zu wollen, muß man wissen, was man will. Das eigenthümliche Merkmal desselben ist aber, daß es die Erlangung des Begehrten unbedingt voraussetzt. „Ich will," heißt so viel als „ich werde." Der Wille geht der That voraus, nicht aber als ein bloßes Vorzeichen, sondern als vorherbestimmender Urheber, welcher weiß, daß jene in seiner Macht steht, daß er sie machen kann***)."

§. 77. Indem so Bewußtsein und Thätigkeit sich gegenseitig bestimmen und dadurch zum Verstandesbewußtsein und zur Willensthätigkeit erheben, vermitteln sie sich (allmälig) zu innerer und somit wahrer Einheit. Diese Einheit des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit ist eben die Persönlichkeit (§. 73.), und eben dadurch kommt diese in der menschlichen Seele als eine ihrem Begriff wahrhaft entsprechende zustande, daß Bewußtsein und Thätig-

*) Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 329 ff. Allihn, Grundlehren d. allgem. Ethik, S. 53.

**) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 110: „Der Wille, d. h. das vom Denken bestimmte Begehren." Log. Untersuch., II., S. 91; „Der Wille ist das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat." Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 368: „Wollen ist unmöglich ohne den Gedanken des Zweckes — ohne diesen wäre nur Trieb da." Schmid, Christl. Sittenlehre (Stuttg. 1861), S. 167 f.: „Die Selbstthätigkeit als bewußt setzende ist Wille." Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 109: „Nur der selbstbewußte Wille ist wirklicher Wille." II., S. 29 f.: Wille ist .... bewußte Selbstbestimmung, Selbstbestimmung eines Ichs. Das ist kein wirkliches Wollen, wo das Selbstbewußtsein noch schläft, so wenig wie es ein aktuelles Selbstbewußtsein gibt ohne Thätigkeit des Willens. Beide, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, sind eben wie mit Einem magischen Schlage da."

***) Vgl. Volkmann, Psychologie, 369: „Das Wollen bezeichnet ein Begehren mit Voraussetzung der Erreichung." Vgl. S. 379. Ebenso Hartenstein: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 29, Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 96—98. Allihn, Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, S. 53. S. auch Schleiermacher, Ueber den Begriff des höchsten Gutes (S. W., III., 2,), S. 448.

keit sich gegenseitig bestimmen. Der vorhin (§. 73.) verzeichnete Proceß der Genesis des Ichs besteht in concreto in gar nichts anderem als eben in diesem gegenseitigen sich Bestimmen von Bewußtsein und Thätigkeit in der menschlichen Seele. Daher entspricht in dieser die Persönlichkeit ihrem Begriffe nur in dem Maße thatsächlich, in welchem in ihr jene Vermittelung von Bewußtsein und Thätigkeit bereits vollzogen ist, oder (was damit zusammenfällt) in welchem sie sich bereits im Besitz von wirklichem Verstandesbewußtsein und wirklicher Willensthätigkeit befindet.

Anm. Das Selbstbewußtsein (das Bewußtsein von oder um sich selbst) und das Bewußtsein durch sich selbst, d. h. das Verstandesbewußtsein bedingen sich gegenseitig, und ebenso die Selbstsetzung und die Willensthätigkeit. Denn wie das Bewußtsein um (oder von) sich selbst nicht anders zustande kommen kann als durch ein Bewußtsein durch sich selbst oder von sich selbst aus, durch ein spontanes Bewußtsein*): so ist auch hinwiederum dieses, also der aktive Vollzug des Bewußtseinsprocesses, ohne jenes, das Bewußtsein von sich selbst, nicht möglich. Und wie das sich selbst Setzen nicht anders zustande kommen kann als durch ein selbst Setzen, durch ein durch sich selbst und von sich selbst aus Setzen, durch ein spontanes Setzen, (denn nur sofern das Thätige ein durch sich selbst thätiges ist, kann es seine Thätigkeit auf sich selbst richten,): so ist auch hinwieder dieses, die Selbstthätigkeit, der aktive Vollzug des Thätigkeitsprocesses, kurz die Willensthätigkeit, nicht möglich ohne die Thätigkeit als sich als Selbst setzendes Setzen, d. h. nicht ohne eine Selbstsetzung. Beide sind eben jedesmal unmittelbar zusammen gegeben und werden unmittelbar miteinander.

§. 78. Die Persönlichkeit (das Ich) ist eine Bestimmtheit der menschlichen (animalischen) Seele, von der ja ihre beide Faktoren: Bewußtsein und Thätigkeit, Bestimmtheiten sind; sie gehört wesentlich ihr an und tritt nur an ihr hervor. Aber gleichwohl ist sie selbst

---

*) Man kann also nicht sagen, daß wir in unserm Selbstbewußtsein als Bewußtsein von uns selbst uns unserer selbst nicht auf andere Weise bewußt seien als aller übrigen Objekte, daß wir unserer selbst bewußt seien eben weil in uns ein Selbst (ein Ich) vorhanden sei, das unserm Bewußtsein in die Wahrnehmung falle als Objekt.

nicht die (menschliche) Seele, sondern sie ist eine solche Bestimmtheit an ihr, die, ihrem Begriff zufolge, sich von ihr ablöst und ihr gegenüber selbständig ist. (S. §. 73.) Auf der einen Seite allerdings konstituirt sie sich wesentlich nicht anders als an der (menschlichen) Seele, an der sie ihre nächste kausale Basis hat*); aber indem sie an ihr zustande kommt, unterscheidet sie sich auf der anderen Seite umittelbar zugleich (als Subjekt) von ihr (als Objekt). Und sie bleibt auch noch nicht dabei stehen, daß sie sich von ihr unterscheidet, sondern sie setzt sich ihr auch ausdrücklich als qualitativ von ihr verschieden entgegen. Denn sie ist in der That qualitativ etwas, was die (menschliche) Seele nicht ist, und was bis dahin überhaupt noch gar nicht vorgekommen ist innerhalb der Kreatur. Diese war nämlich bis hierher immer nur Natur; die Persönlichkeit aber ist wesentlich nicht Natur; denn sie ist ja nicht bloß gedachtes und gesetztes Sein, sondern selbst denkendes und setzendes Sein. Damit ist in ihr die Sphäre der bloßen Natur durchbrochen und überschritten, und so ein Neues eingetreten und ein wesentlicher Wendepunkt im Verlaufe des Schöpfungsprocesses**). Indem nun die Persönlichkeit sich so als qualitativ verschieden von der Seele, an der sie ist, erfindet, setzt sie sich dieser, — auch wie dieselbe Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit ist — von ihr sich unterscheidend, qualitativ entgegen, als nicht mehr Natur ihr als Natur***), oder als das Ich seinem Nichtich. Und zwar nicht bloß ihrer Seele, sondern mittelst dieser auch ihrem Leibe, der ja gleichfalls Natur ist, also überhaupt ihrer gesammten Natur. Ungeachtet also die Persönlichkeit nur an der (menschlichen) Seele zustande kommt, so stößt sie doch, so wie sie in ihr hervorbricht, sofort, sich in sich selbst

*) Denn die entferntere hat sie am (menschlichen) Leibe.

**) Wenn man die Seele mit dem Ich identificirt, dann muß man freilich mit Ulrici (Gott und der Mensch, I., S. 439,) sagen: „Wie die Seele von ihren eigenen Zuständen, Bewegungen, Thätigkeiten affizirt werden könne, erscheint allerdings noch seltsamer und wunderbarer als ihre Affizirbarkeit durch die Reizungen der Nerven und Muskeln des Leibes."

***) Geß, Die Lehre von der Person Christi, S. 189: „Die Seele des Menschen zeigt ihr Natursein dadurch, daß sie ist, ehe sie sich weiß und ehe sie will." Da auch die Seele Natur ist, so ist eine „Psychophysik" (Fechner) eine sehr wohlbegründete Aufgabe.

erfassend, diese ihre kausale Basis, und mit ihr zugleich ihre gesammte Natur überhaupt, von sich ab, und stellt sich auf sich selbst gegenüber von ihr. In dieser Stellung behauptet das Ich seine beharrliche Identität unter allen Veränderungen, die sich in seiner Seele und in seinem Leibe zutragen.

Anm. 1. Hiernach ist das Ich oder die Persönlichkeit keineswegs identisch mit der Seele, auch nicht mit der menschlichen. Es ist leider ein sehr gewöhnlicher Fehler, die Seele und das Ich zu verwechseln, der z. B. bei Lotze gar störend wirkt. Man begreift nicht, wie ein solcher Mißgriff möglich ist angesichts der trivialen Thatsache, daß es eine Thierseele gibt, der doch niemand ein Ich wird beilegen wollen*). Freilich ist ohne eine Seele ein Ich nicht zu denken, nicht aber gilt auch das Umgekehrte**). Das Ich, so wie es effektiv da ist, steht über der Seele***), es wirkt auf sie und dirigirt sie und ihre Organe, nicht etwa dirigiren diese sich selbst †). Nicht etwa denkt, beziehungsweise empfindet, das menschliche Bewußtsein selbst, sondern das Ich denkt mittelst des Bewußtseins, — und nicht etwa will der Wille selbst, sondern das Ich will mittelst des Willens ††). Bewußtsein und Wille sind nicht das Ich selbst, son-

*) Ungeachtet wir uns freilich oft genug so ausdrücken, als thäten wir dieß letztere. Vgl. Scheiermacher, Psychol., S. 425: „Niemand schreibt dem Thiere ein Ich-setzen zu, und doch schreiben wir ihm oft genug bestimmte Vorstellungen der Dinge zu. Eines ist aber wesentlich durch das Andere bedingt. Ohne die verschiedenen Momente ebenso auf das Ich zu beziehen können auch die verschiedenen Wahrnehmungen nicht ebenso auf den Gegenstand bezogeu werden."

**) Schleiermacher, Psych., S. 489: „Wo Ich ist, da setzen wir auch Seele. Aber wir können nicht behaupten, daß nicht Seele weiter gehe als Ich."

***) L. Tieck, Vittoria Accorombona (Breslau 1840), I., S. 73: „Was ist doch überhaupt mein Ich? Warum sagen wir immer so leichthin: mein Geist, meine Seele, als ob noch ein anderer Regent höher über diese Regierenden in uns stände?"

†) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältn. zur Gnade, S. 5: „In dem gesammten Umkreis des Naturlebens ist kein Punkt, da es bei sich selbst wäre, da es sich selbst hätte und in sich zusammenfaßte, und so sein selbst wäre. Der mathemathische Punkt des Selbst ist ein neues Princip innerhalb der Natur, welches sich hoch über dieselbe hinaushebt."

††) Jul. Müller, (Sünde, 3. A., II., S. 67 f.,) will freilich den Willen unmittelbar mit dem Ich identifizirt wissen, unter Berufung auf den Sprachgebrauch, der ihm doch in dieser Beziehung nichts weniger als günstig ist. Es ist dieß aber nur die Folge davon, daß er die Macht der Selbstbestimmung und den Willen nicht unterscheidet.

dern sie sind seelische Organe, welche in ihrer Wechselwirksamkeit ein Ich ergeben, das, so wie es einmal da ist, ihnen gegenüber selbständig ist und über sie als seine Organe verfügt. Wir sind nicht eine Seele, sondern wir haben eine Seele, wir sagen: meine Seele (nicht aber sagen wir: mein Ich, sondern ich). Sehr instruktiv ist in Beziehung auf dieses Verhältniß die Thatsache, daß das Thier in der Befriedigung seiner Triebe nie das richtige Maß überschreitet, wohl aber der Mensch nur zu häufig. Der Mensch kann nämlich, eben weil er ein Ich ist, seine Seele und seinen Leib selbst willkürlich erregen, währenddas Thier nur von seinem Triebe erregt wird, dessen antreibende Wirkung natürlich sofort erlischt, sobald er befriedigt ist. In demselben Verhältniß wie zur Seele steht mittelst dieser das Ich auch zum Leibe, auf den es mittelst seiner Wirksamkeit auf seine Seele gleichfalls einwirkt. Beiden stellt es sich gleichmäßig gegenüber*).

Anm. 2. Man kann sagen: Die Pflanze ist das passiv Lebendige, das bloße Thier das aktiv Lebendige, das menschliche Thier das spontan-aktiv Lebendige. Das bloße Thier ist zwar ein thätiges, aber nicht ein von sich selbst aus und für sich selbst, d. h. nicht ein spontan thätiges Lebendiges. Bei der Pflanze kann man gar noch nicht von Thätigkeiten derselben reden, sondern nur von Funktionen (Verrichtungen). Deßhalb hat sie auch keine Lokomotivität.

§. 79. Die Persönlichkeit, indem sie sich ihrer Natur entgegensetzt, setzt sich eben als Persönlichkeit ihr entgegen, d. h. sie unterscheidet dieselbe als das von sich, was sie in ihrem Verhältniß zu ihr ist, also als ihren Naturorganismus, als den Inbegriff von Werkzeugen oder Mitteln (Organen) für sie. Damit erhält in dem persönlichen Wesen die Seele eine andere Stellung als im bloßen Thiere. Wenn in diesem, in seiner Entwickelung, der Leib der Organismus der Seele ist: so sind im persönlichen Thiere Leib und Seele (genauer: Seele und Leib), oder so ist in ihm der beseelte Leib (genauer: die beleibte Seele) der (Natur-)Organismus der Persönlichkeit. Die Seele ist ihr innerer, der Leib ihr

---

*) Schleiermacher, Psych., S. 8: „.... Ich, denn dabei denken wir immer an die Identität von Leib und Seele und heben den Gegensatz auf .... Ich stellt sich weder auf die eine noch auf die andere Seite, sondern ist das Zusammenfassende von beiden."

äußerer Organismus*). Da die Persönlichkeit ihr unmittelbares kausales Substrat an der Seele hat (§. 78.), so bildet diese ihren unmittelbaren Organismus, und erst durch ihre Vermittelung hat sie auch an dem Leibe ein Instrument, — beides, als bewußtseiende und als thätige.

Anm. 1. Der dem Ich entsprechende Naturorganismus ist nur die Einheit von Seele und Leib (der beseelte Leib). Denn die Seele ist ja nur zur Wirksamkeit desselben nach innen das entsprechende Instrument, zu seiner Wirksamkeit nach außen wird der Leib miterfordert.

Anm. 2. An der Persönlichkeit hat der Seelenorganismus, und überhaupt der ganze animalische Naturorganismus, jetzt seinen Meister gefunden, der ihn in seine Hand nehmen kann. Vgl. oben §. 73. Indem die menschliche Seele vermöge ihrer Persönlichkeit ihrer selbst mächtig ist, ist sie auch ihres Leibes mächtig**).

§. 80. Als Bestimmtheit der Seele, welche ihrerseits mit ihrem Leibe einheitlich verbunden ist, bildet die Persönlichkeit mit ihrem (somatisch-psychischen) Naturorganismus eine Einheit, d. h. eine Person. Diese Person, also diese Einheit der Persönlichkeit (des Ich) einerseits und der persönlichen animalischen Natur, d. i. der persönlichen Seele sammt ihrem Leibe andrerseits, ist das persönliche Thier, — in der irdischen Schöpfungssphäre***) der Mensch. Erst in ihm erreicht der Begriff des Thiers als solchen seine

---

*) Bruch, Theorie d. Bewußtseins, S. 65: „Von einem Selbstzwecke des Leibes kann in keiner Weise die Rede sein. Seine ganze Bestimmung geht dahin, der Seele bei ihrer Entwickelung zum Bewußtsein und zum geistigen Leben zum Werkzeuge zu dienen."

**) Schelling, Darstellung des Naturprocesses (I., 10,), S. 388: „Auch das Thier schon ist ein seiner selbst Mächtiges, aber nur auf gewisse Weise und partiell, der Mensch das unbedingt seiner selbst Mächtige." J. H. Fichte, Anthropol., S. 552: „Während das Thier aus seiner Verwickelung mit seinem eigenen Leibe sich nicht loszumachen, in keinerlei Weise, weder theoretisch noch praktisch, ihn zu objektiviren vermag, — Hegel hat in dieser Beziehung treffend bemerkt, daß Thiere sich nicht „entleiben" können, wohl aber der Mensch, — setzt dieser seinen Körper zum Objekte freier Umgestaltung und Bewältigung herab." Vgl. das. das Nähere.

***) Daß alle außer dem Menschen gedenkbaren vernünftigen Geschöpfe dieselben Grundzüge an sich tragen müssen wie jener, betont Fichte auf das nachdrücklichste, System der Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 204.

wirklich vollendete Verwirklichung. Aber auch der Begriff der Natur überhaupt. Im Menschen hat die geschöpfliche Natur vermöge ihrer immer tieferen Differenzirung und Organisation in sich selbst sich aus der Vielheit ihrer besonderen Bestimmtheiten wieder in die Einheit zurückgenommen. In ihm ist sie wirklich in sich centralisirt, somit aber auch in sich abgeschlossen. Dieß jedoch so, daß sie mit ihrem Abschlusse in sich unmittelbar zugleich über sich selbst hinausgegangen ist in ein wesentlich Uebernatürliches, die Persönlichkeit. Als diese Einheit der Persönlichkeit und der einheitlich in sich selbst zusammengefaßten (irdischen) Natur ist der Mensch der (irdische) Mikrokosmos*), sowie die Einheit des

---

*) Novalis Schr., III., S. 256: „Unser Körper ist ein Theil der Welt — Glied ist besser gesagt. Es drückt schon die Selbständigkeit, die Analogie mit dem Ganzen, kurz den Begriff des Mikrokosmus aus. Diesem Gliede muß das Ganze entsprechen. So viele Sinne, so viele Modi des Universums. Das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist. Dieses Abbreviatur, jenes Elongatur derselben Substanz.“ Schelling, Aphorismen über Naturphilos. (S. W., I., 7,), S. 236: „Die Stufenfolge der Dinge ist eine Stufenfolge der Centrirung, so daß in Einem Ding und in dessen Begriff, seiner Seele, immer mehrere Dinge, zuletzt alle enthalten sind.“ Kritische Fragmente (S. W., I., 7,), S. 258: „Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren, und gewinnt, die Sinne immer koncentrischer stellend, allmälig den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt.“ Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur (S. W., I., 7,), S. 311:. „Im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welchen die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre.“ Stuttg. Privatvorless. (S. W., I., 7,), S. 458: „Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stätige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß er der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgeht.“ Steffens, Grundzüge d. philos. Naturwissensch., S. 81: „Je höher die Ausbildungsstufe, desto deutlicher zeigt sich die relative Differenz der ganzen Organisation bei einem jeden Einzelnen. Mit der Menschenorganisation sind zugleich die relativen Differenzen alles vegetativen und animalischen Lebens aufs deutlichste gesetzt, nur unter der Potenz der höchsten Individualität. Der Mensch also ist der Mittelpunkt aller Organisationen, und alle einzelnen Sphären der Organisationen sind als die disjecta membra der Menschenorganisation anzusehen.“ Frz. Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 371: „Koncentration im Mikrokosmus bedingt den Reflex des Mikrokosmus in den Makrokosmus. — Schlußgeschöpf.“ J. H. Fichte, Anthropologie, S. 267: „Der menschlichen Seele ist die übermächtigste und vielseitigste Organisationskraft verliehen, mit der sie das Entlegenste der ganzen chemischen Stoffwelt zu ihrem Organe oder wenigstens zu vorübergehen-

Menschen und der ihm äußeren (irdischen) Natur der (irdische) Makrokosmus ist.

Anm. 1. Ueber den Begriff der Person s. oben §. 34, namentlich Anm. 1. Als Person ist der Mensch Selbstzweck. Allein die Person — nicht die Sache — ist bekanntlich Selbstzweck*). Deßhalb nämlich weil allein das persönliche Einzelsein sich auf sich selbst als Zweck zu beziehen vermag. S. §. 87.

Anm. 2. Erst der Mensch ist das in sich vollendete, vollkommene Thier. Er gehört deßhalb noch wesentlich mit zum Thierreich; dieses schließt sich erst in ihm — in sich ab. Aber dieß so, daß es in ihm zugleich wesentlich über sich selbst hinausgeht.

Anm. 3. Erst die Einheit von Leib und Seele, nämlich die wirkliche, die vollständig vollzogene, ist die vollendete Natur, — nicht etwa schon der (menschliche) Leib für sich allein, der bloße Leib, — auch nicht der nur erst unvollständig von der Seele durchdrungene, der nur erst unvollständig beseelte Leib. Grade wie der göttliche beseelte Leib die in sich vollendete Totalität der göttlichen Natur ist, so ist der menschliche in seiner Vollendung die der (irdischen) geschöpflichen Natur.

Anm. 4. Wie der Mensch der Abschluß der irdischen Natur ist, und zwar ihr sich von ihr abhebender und über sie erhebender Abschluß: das ist durch seine aufrechte Stellung sinnvoll ausgedrückt. Vgl. Schelling, Philosophie der Kunst (S. W. I. 5,), S. 604: „Symbolische Bedeutung der menschlichen Gestalt. Erstens: Die aufrechte Stellung bei gänzlicher Losgerissen-

---

er leiblicher Ernährung zusammenzwingt. Schon der menschliche Embryo ist, ach Burdachs Ausspruch, ein chemisch-organischer Auszug des ganzen Planeten, nd das Assimilationsvermögen des Menschen ist mit solcher Vielseitigkeit ausgeattet, daß er vom thonverzehrenden Otomaken an bis zum thranschlürfenden Saojeden und Eskimo durch alle Reiche der Natur hin ein Nährendes sich aneigen kann, daß er überhaupt durch Zähigkeit und Ausdauer gegen alle Extreme er Klimas und der Lebensweise sich als die unbezwingbarste Organisaionskraft unter den Erdwesen behauptet."

*) Schelling, Darstell. des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 389: Das Thier ist noch immer für etwas anderes da, der Mensch hat keinen weck, denn er ist selbst Zweck." Mehring, Religionsphil., S. 534: „Ein Besen, das nur eine endliche Dauer hat, hört damit auf, Selbstzweck zu sein, ird verwendet, sei es früher oder später für das Andere, in das es übergeht, ird dadurch zum Mittel." S. 535: „Das Bewußtsein der persönlichen Würde nd der Unsterblichkeit stehen in der genauesten Wechselwirkung."

heit von der Erde. — Im organischen Naturreich kommt die aufgerichtete Stellung nur der Pflanze zu, aber sie ist in der Kohäsion mit der Erde. In dem Thierreich, welches den Uebergang von der Pflanze zum Menschen macht, tritt sehr bedeutend die horizontale Stellung ein (es ist eine allmälige Umkehrung der Pflanze). Mit der horizontalen Stellung ist die Abhängigkeit von der Erde angedeutet. Der Theil des Leibes, welcher die Werkzeuge der Nahrung in sich schließt, bildet ein förmliches Gewicht, wodurch der ganze Leib niedergezogen wird.. Die Bedeutung der aufrechten Gestalt ist also wirklich die, welche schon in Ovids Metamorphosen (I, 85. 86.) bezeichnet wird: Os homini sublime dedit coelumque tueri jussit et erectos ad sidera tollese vultus." Desgl. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I, 6,), S. 488 f.: „Schon die aufrechte Gestalt und Bildung des Menschen, die keinem Thier so eigentlich und so entschieden zukommt, zeigt höchst bedeutend auf ihn als Schluß der Natur, als dasjenige hin, was weder bloß Thier noch bloß Pflanze, sondern absolute Identität davon ist. Die aufrechte Richtung der Pflanze, welche nur der Ausdruck ihres Strebens von der Erde zur Sonne ist, ist, bedeutend genug, im Thierreich in die horizontate verkehrt; im animalischen Leben ist die organische Sonne selbst eingetretem in das Thier, aber das Thier schaut nur in die Erde hinein und wird zu ihr hingezogen durch Nahrung, Begier, selbst durch den Bau des Körpers. In ihm ist die Centrifugenz, die ihm eingedrückt ist, noch selbstisch, und mehr oder weniger sind alle seine Triebe bloß selbstische Triebe. Im Menschen dagegen hat mit dem absoluten Eintreten des Centrum in ihm die Centrifugenz auch die Centripetenz wieder in sich aufgenommen; was im Thier bloß selbstisch war, wird hier als selbstisch zugleich an sich schön und erlangt Werth um seiner selbst willen. Die Pflanze ist nur ein Organ der Erde, aber ein Organ, wodurch sie zur Sonne spricht (und insofern edler als das Thier), das Thier ist ein Organ der Sonne, aber wodurch diese nur zur Erde spricht. Der Mensch dagegen ist losgerissen von der Erde wie das Thier und aufgerichtet wie die Pflanze. Er ist Organ der Erde, wodurch sie nicht nur die Sonne, sondern die ganze himmlische Umwölbung faßt..... Er ist aber ebenso Organ der Sonne, wodurch sie die Erde erkennt und zur Erde spricht, auf der er, ein sichtbarer Gott, wandelt, durch seine Bewegung Nähe und Ferne verbindend, und alles umwandelnd und bildend wie die Natur." Vgl. auch Fichte, Naturrecht (S. W. III,) S. 83.

§. 81. In diesem Makrokosmus scheint denn die (irdische) Schöpfung das vom Schöpfer in ihr angestrebte Ziel erreicht zu haben, und folglich auch ihren Abschluß in der einzelnen Schöpfungssphäre. Die Kreatur ist ja hier das, als was sie in Gottes Schöpferidee gesetzt war, nämlich Einheit von Persönlichkeit und Natur. Allein so ist es nicht. In jener Idee ist die angegebene Einheit als die Einheit der geistigen Persönlichkeit und der geistigen Natur gesetzt; hier aber ist die Einheit nur der noch nicht geistigen (s. unten §. 83.) Persönlichkeit und der materiellen Natur gegeben. Die (irdische) Schöpfung ist also hier freilich fertig, jedoch nur erst der Form, noch nicht dem Stoff nach, — nur erst im Modell. Es übrigt immer noch die weitere Aufgabe, die so zwar ihrer Form nach in ihrer wesentlichen Vollständigkeit, aber als nur materielle vorhandene (irdische) Kreatur, unbeschadet ihrer Form, aus der Materie in den Geist umzusetzen. So ist also an diesem Punkte die (irdische) Schöpfung in der That noch nicht abgeschlossen. Wohl aber tritt in ihm ein wesentlicher Wendepunkt ein in dem (irdischen) Schöpfungsproceß und ein neues Hauptstadium desselben.

Anm. Weiter unten wird es sich herausstellen, daß der fernere Fortgang des (irdischen) Schöpfungsprocesses von hier ab wesentlich durch den Menschen, nämlich vermöge des moralischen Processes, vermittelt ist. S. §. 89, 105, 125.

§. 82. Da die Persönlichkeit ihrem Begriff zufolge die Seele zu ihrer unmittelbaren kausalen Basis hat, an ihr aber nur vermöge einer specifisch gesteigerten Organisation des lebendigen Organismus zustande kommt (§. 72.): so ist sie von Hause aus, vor ihrer Entwickelung, lediglich das Produkt des vollendeten animalischen Organismus, des thierischen beseelten Leibes, wie er in seiner Vollendung der menschliche ist, und hat letztlich diesen zu ihrer kausalen Basis. Deßhalb entspricht sie aber auch diesem auf eigenthümliche Weise. Die Persönlichkeit ist wesentlich wie ihr Naturorganismus, d. i. wie ihr beseelter Leib.

Anm. Dieser Satz gilt wie von dem natürlichen Menschen, so ebenmäßig auch von dem geistigen Menschen. Siehe unten §. 107. Ebenso richtig ist aber auch der umgekehrte Satz: wie die Persönlich-

keit, so ist auch ihr Naturorganismus*). Hier findet auch die ununterbrochene Identität des Ich unter der beständigen Entwickelung der Person**) ihre Erklärung.

§. 83. In ihrer Entstehung ist die kreatürliche Persönlichkeit, wie gesagt, das Produkt des materiellen menschlich animalischen Naturorganismus oder beseelten Leibes in seiner Lebendigkeit, und lediglich das Resultat seiner organischen (somatisch-psychischen) Lebensfunktionen, welche in ihrem allseitigen teleologischen Zusammenwirken sie als ihre Blüte absetzen. Genetisch betrachtet, und mithin ursprünglich, ist sie also (nicht bloß natürlicher, sondern auch) materieller Abkunft. An sich betrachtet ist sie jedoch eben so gewiß ein Nichtmaterielles***). Das Ich kann nicht als eine der Materie zukommende Bestimmtheit angesehen werden; denn es ist schlechterdings nichts weiter als ein Verstandesbewußtes, ein Denkendes im weitesten Sinne des Worts, und ein Willensthätiges, ein Wol-

---

*) Es ist ein bekannter Satz des Thomas von Aquino: Omne agens agit prout est, und: omne agens fit prout agit.

**) Vgl. Brüch, Theorie des Bewußtseins, S. 58—60. Ebenders., Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele, S. 98 f.

***) Beyschlag, Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum (Berl. 1862), S. 17 f.: „Daß der Geist des Menschen nicht bloß des Leibes Seele, nicht bloß das Lebensprincip dieses Naturorganismus ist, wie die moderne Naturvergötterung will, geht unwiderleglich daraus hervor, daß er ein Lebensgesetz in sich trägt, das mit der Natur durchaus nichts gemein hat, das sittliche Gesetz des Gewissens. Die Natur weiß nichts von Gut und Böse, der Mensch aber weiß davon, weiß sich dem Guten verpflichtet nicht bloß soweit es dem Naturtrieb gefällt, sondern wie immer es dem Naturtriebe widerstrebe, ja, wenn es sein muß, um den Preis des Leibes und Lebens. Dieß Gesetz kann keine Mutter Natur ihm mitgegeben haben." Vgl. Seberholm, Die ewigen Thatsachen, S. 161: „In beiderlei Hinsicht ist die Seele" (es ist von der menschlichen Seele die Rede) „die höchste Sublimation der Materie, entbundene Materie, wodurch sie eben aufhört, Materie zu sein, so wie man zu Wasser gewordenes Eis nicht mehr Eis nennt. Die Seele ist etwas kontinuirlich werdendes ...... Wegen des kontinuirlichen Werdens der Seele kann von einer Substanz der Seele nicht die Rede sein, wenigstens nicht sofern sie eine werdende ist. Es ist aber zu vermuthen, ... daß die Seele nicht bloß etwas Werdendes (Lebenskraft), sondern auch etwas Gewordenes (eigentlich also zu nennende Seele) ist, d. h. daß sie sich zu einem selbständigen, feineren immateriellen Organismus ausbildet, der bei der Zerstörung des Leibes unabhängig von diesem fortbesteht." Vgl. S. 162.

lendes im weitesten Sinne des Wortes; dieß sind aber Funktionen, zu denen die Materie (diese materia bruta) Ein für allemal unfähig ist*). Ueber dieß hinaus ist aber das Ich schlechterdings nichts weiter. Der Begriff der Persönlichkeit befaßt also lediglich solche Merkmale, die von der Materie durch ihren Begriff selbst geradezu ausgeschlossen sind. Der eigentlich entscheidende Punkt ist indeß dieser. Die Materie ist ihrem Begriff (§. 55.) zufolge das schlechthin nicht Ideelle und schlechthin nicht Reale; demnach kann kein Sein, welches entweder ein schlechthin Ideelles ist, d. h. ein Sein, das durchweg, das in allen seinen Elementen, das schlechthin vollständig ideell ist, in dem schlechthin nichts ist, was nicht ideell, d. i. Gedanke wäre, m. E. W. das ein ganz Ideelles ist, — oder ein schlechthin Reales, d. h. ein Sein, das durchweg, das in allen seinen Elementen, das schlechthin vollständig real ist, in dem schlechthin nichts ist, was nicht real, d. i. Dasein wäre, m. E. W. das ein ganz Reales ist, — ein materielles sein. Materiell kann ein Sein immer nur sein sofern und in demselben Maße wie es ein nichtideelles und nichtreales ist, — nur sofern und in dem Maße wie es entweder gar nicht oder noch nicht vollständig, sei es nun Gedanke oder Dasein, ist. Nun ist aber die Persönlichkeit ihrem Begriff (§. 73.) nach ein ganz Ideelles in dem angegebenen Sinne**). In ihr findet sich schlechthin nichts, was nicht Gedanke, was nicht ideell wäre. Sie ist schlechthin nichts sonst als das Dasein dieses Gedankens, den das Wort Ich ausdrückt. Das Ich ist lediglich ein: ich bin mir bewußt (ich denke) und ich

---

*) Wie auch Kant, Rel. innerh. d. bl. Vern. (S. W., VI.,), S. 304, es für unmöglich erklärt, „sich eine denkende Materie verständlich zu machen." J. H. Fichte, Anthropol., (2. A.) S. 77: „Was eigentlich den Charakter des Bewußtseins ausmacht: im Sein sich selbst zu verdoppeln, im Empfinden, Vorstellen, Denken diesen Zustand wieder zu objektiviren, zugleich in und über sich zu sein, diese absolute Doppeltheit im Einssein, hebt schlechthin jeden Begriff bloßer Stofflichkeit auf, welche niemals aufhören kann, Stoff, d. h. ein einfaches Nebeneinander räumlicher Theile zu sein." Vgl. Thomas Arnold bei K. Heintz, Thomas Arnold (Potsdam 1847.), S. 112f.

**) Apelt, Religionsphilisophie, S. 19: „Unter allen Gegenständen, die ich erkenne, ist das Ich der einzige, der nicht durch sinnliche Anschauung gegeben ist und sich nicht im Raume befindet."

setze (ich will)*). Diese beiden Gedanken, und zwar als Einheit gesetzt, konstituiren den Gehalt des Ichs, sind da in dem Ich; sonst liegt lediglich nichts weiter in demselben. So ist also an der Persönlichkeit nichts Materielles, sie ist, ungeachtet sie aus der Materie abstammt, wesentlich immateriell. Ja auch die genetische Betrachtung selbst führt zu dem gleichen Resultate. Denn nur dadurch ist ja die persönliche Bestimmtheit an der Kreatur erreicht worden, daß an ihr die Materialität je länger desto vollständiger aufgehoben worden ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Gleichwohl ist aber die Persönlichkeit doch auch wieder nicht Geist**). Denn das eine Merkmal im Begriff des Geistes findet sich zwar in ihr vor, — sie ist ein wirkliches Ideelles, ein nicht mehr bloß relativ oder theilweise und annäherungsweise (weil theilweise auch nichtideelles), sondern schlechthin, ein ganz ideelles Sein, — ein Sein, das ganz Gedanke ist, das kein Element in sich faßt, das nicht in den Gedanken (den Begriff) aufgenommen (mit dem Denken aufgelöst) werden kann; aber nicht findet sich ebenmäßig auch das andere Merkmal des Geistes an ihr, die Realität, das Dasein. Das Ich hat allerdings Dasein, aber sein Dasein ist noch kein wirkliches, denn es ist ein bloß relatives, — nämlich das Ich, so genommen, wie wir es bis dahin kennen, das Ich, wie es erst an der Schwelle der moralischen Entwickelung steht. Dieses Ich, dieser Gedanke, dieses Ideelle ist noch nicht in sich selbst real; es hat sein Dasein nur an seinem Substrat, der materiellen menschlichen psychisch-somatischen Natur, nur an den entsprechenden materiell-physischen Lebensfunktionen dieser, — es hat also nur eine schattenhafte Realität. Wie der materielle menschliche Naturorganismus ein nur ganz relatives, d. h. ein nur vorübergehendes Dasein ist: so ist folgeweise auch das Dasein des Ich, welches er in seiner Le-

*) J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 25: „Das Ich, welches nichts anderes ist als die Vorstellung, in der ein reales Wesen, die Seele, auf sich selbst sich zurückbezieht."

**) Es ist ein sinnvoller Gedanke, wenn Nikolaus von Cusa den Satz aufstellt, der höchste Grad des thierischen Lebens falle im Menschen mit dem niedrigsten Grade der Vernunft zusammen, damit in solcher Weise der Zusammenhang der Welt in stätiger Folge bewahrt bleibe. De docta ignor. III., 1. S. Ritter, Gesch. der Philos., IX., S. 184.

bendigkeit als das Produkt seiner Funktionen absetzt, gleichfalls ein ganz vergängliches, — nämlich, wie gesagt, das Ich so genommen, wie es noch das rein natürliche ist. Und von dieser Mangelhaftigkeit der Realität seines realen Elements ist dann die unmittelbare Folge weiter die Mangelhaftigkeit desselben auch in Ansehung des dritten konstitutiven Merkmales im Begriffe des Geistes, nämlich der wirklichen, d. i. der absoluten Einheit der beiden Elemente, des ideellen und des realen. Denn weil in ihm das Dasein kein wirkliches ist, sondern ein nur relatives, ein in sich nichtiges, flüchtig vergängliches: so kann auch die in ihm allerdings stattfindende Einheit beider, des Gedankens und des Daseins keine wirkliche sein, d. i. keine absolute, keine schlechthin vollzogene und darum schlechthin unauflösbare; sondern sie ist eine nur relative und darum auch wieder auflösbare, eine vergängliche, eine nur zeitweilige. Geist ist also die Persönlichkeit als die rein natürliche nicht. Wissen wir ja doch ohnehin längst (s. §. 47,), daß es kreatürlichen Geist überhaupt als natürlichen nicht geben kann, sondern nur als von der Kreatur selbst, auf Grund der ihr mitgegebenen Naturanlage, hervorgebrachten. Allein nichts destoweniger ist doch mit dem Ich, schon wie es sich bisher ergeben hat, ein entscheidender Fortschritt erzielt auf dem Wege, den die schöpferische Wirksamkeit Gottes zur Hervorbringung von wirklichem kreatürlichem Geist einschlagen muß. Denn in ihm ist ja, wie wir bereits fanden, das eine von den durch den Begriff des Geistes geforderten beiden Elementen thatsächlich gegeben, das Ideelle, nämlich ein wirkliches Ideelles, und zwar weiterhin ein solches wirkliches Ideelles, welches dazu geeignet ist, über sich selbst hinaus überzugreifen in das Reale, um es sich zuzueignen und mit sich in Einheit zu setzen, ebendamit aber in sich eine wirkliche Einheit von Ideellem und Realem zu vollziehen, d. h. Geist hervorzubringen. Indem nämlich Gott in seinem Schaffen eine schlechthin geistige Kreatur hervorbringen will, muß er sie gleichwohl primitiv als das grade Gegentheil des Geistes setzen, als reine Materie (§. 47.), aus dieser heraus aber (weil die Schöpfung von der primitiven Setzung der reinen Materie abwärts schöpferische Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, §. 58,) weiter das geistige

Geschöpf hervorbringen vermöge ihrer schöpferischen Entwickelung. Die reine Materie nun hat mit dem Geiste nur Ein Merkmal gemein, nämlich dieses, daß sie ein Dasein ist, ein Reales. Aber freilich erst ein schlechthin unreales Reales, ein Dasein von schlechthin nichts, folglich auch ein schlechthin nichtiges und hohles Dasein. Zunächst kommt es nun für den Schöpfer weiter darauf an, das andere konstitutive Element des Geistes zu diesem ersten hinzu hervorzubringen, den Gedanken, das Ideelle, und dieß bewirkt er dadurch, daß er die reine Materie, sie fort und fort denkend und setzend, schöpferisch zur materiellen Natur entwickelt. An ihr treten fort und fort ideelle Bestimmtheiten hervor, und zwar je länger in desto reicherem Maße. Von der reinen Materie abwärts gibt es keine Kreatur, die nicht in irgend einem Maße Ideelletät (Gedanken) an sich trüge; und zwar ist dieß bei jeder genau in demselben Maße der Fall, in welchem sie nicht reine, sondern bestimmte Materie, d. h. in welchem sie etwas ist. Durch diesen Hinzutritt des Ideellen wird dann aber auch das von Hause aus schlechthin unreale Reale je länger desto mehr ein wirklich reales, das primitiv schlechthin nichtige und leere Dasein je länger desto mehr ein volles, ein erfülltes, ein Dasein von etwas. Allein jenes Ideelle, welches wir bisher, bevor wir das Ich erreichten, an der Kreatur hervortreten gesehen haben, war doch nicht ein wirkliches ideelles Sein, d. h. ein wirklich als solches seiendes Ideelles. Das Ideelle war bei ihm noch nicht das (logische) Subjekt des betreffenden Seins, sondern nur eine ideelle Bestimmtheit an einem anderen, nämlich einem realen, (logischen) Subjekt, an der realen Materie, es war ein bloßes Prädikat an dieser; ein für sich und in sich selbst seiendes Ideelles war es noch nicht. Jetzt aber hat sich dieß geändert. In der Persönlichkeit (dem Ich) begegnet uns wirklich ein solches für und in sich selbst und nicht bloß als Bestimmtheit an einem Realen seiendes Ideelles, — ein Ideelles, das unabhängig von einem Realen als seinem Träger (Subjekt) ist, d. h. das an sich selbst gedacht werden kann, abgesehen von einem Realen, als dessen Bestimmtheit es gedacht würde. Das Ich ist das vollständig in sich reflektirte materiale Reale, das eben damit vollständig ideell geworden ist. Dieses für sich selbst und

damit wirklich als solches seiende Ideelle ist nun aber als die Persönlichkeit näher ein denkendes und setzendes, — folglich ein solches, das über sich selbst hinauszugreifen und das andere Element, das Reale an sich zuziehen und sich zuzueignen oder mit sich in Eins zusetzen, m. a. W. das in sich eine wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen, d. h. Geist hervorzubringen vermag. Bis dahin befanden sich in der Kreatur das Ideelle und das Reale durchweg in Indifferenz. So waren sie aber gar nicht für einander da, konnten sich nicht aufeinander beziehen und sich zum Gegenstande ihrer Wirksamkeit machen, deßhalb aber auch nicht sich mit einander vermitteln; und so konnte es denn zu einer wirklichen (innerlichen) Einheit derselben nicht kommen. Sollte diese erzielt werden, so war dazu die erste Bedingung die Auflösung dieser Indifferenz des Ideellen und des Realen, das reine Auseinandertreten beider. Dieß letztere ist nun hier erreicht, wo es zur Persönlichkeit gekommen ist, zu diesem rein Ideellen. Mit ihr ist dann aber, wie schon gesagt, weiter auch die zweite Bedingung der Erzielung einer wirklichen Einheit des Ideellen und des Realen bereits mitgegeben. Als Persönlichkeit kann nämlich das Ideelle, denkend und setzend, die geforderte Einheit des Ideellen und des Realen bewirken, d. h. Geist hervorbringen. Und zwar ist die so zustande kommende Einheit des Ideellen und des Realen wirklich so hervorgebracht, wie der Begriff der Schöpfung angegebenermaßen es ausdrücklich fordert, nämlich mittelst der Kreatur selbst, so daß die Kreatur selbst in sich beide in Eins gesetzt hat, also durch eine schöpferische Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus. Sonach ist in und mit der Persönlichkeit, wie sie unmittelbar gegeben oder die natürliche ist, wenn gleich sie selbst allerdings nicht schon Geist ist, doch ausdrücklich die Möglichkeit der Entstehung von kreatürlichem Geist gegeben, der volle Inbegriff der kausalen Bedingungen zu ihr.

Anm. 1. Die hier vorgetragenen Sätze stehen in scharfem Widerspruch mit der herrschenden Ansicht, der zufolge die menschliche Seele an sich selbst und von Natur, d. h. vor und abgesehen von der eigenen moralischen Entwickelung des Menschen, geistig sein soll, und demgemäß dann auch unvergänglich und unsterblich. Diese Ansicht widerlegt sich einfach schon dadurch, daß sie selbst, und zwar ganz

mit Recht*), der bloß thierischen Seele die Geistigkeit abspricht, während es sich doch, genetisch betrachtet, mit derselben ganz auf die gleiche Weise verhält wie mit der menschlichen. Ueber der specifischen Differenz des thierischen und des menschlichen Seelenlebens darf man ja doch die frappante durchgreifende Analogie beider nicht übersehen. Die menschliche Seele ist persönlich bestimmt, während die thierische es nicht ist: darin allein besteht der specifische Unterschied zwischen beiden. Aus ihm fließen freilich die unermeßlichsten Consequenzen ab, sofern sich vermöge desselben die Entwickelung der beiderlei Seelenleben von Grund aus verschieden modifizirt; aber an der Substanz derselben in ihrem natürlichen oder ursprünglichen Bestande ändert er nichts.

Anm. 2. In der materiellen Natur nimmt, wenn man von unten her hinaufsteigt, auf ihrer Stufenleiter auf der einen Seite die Ideelletät immer mehr zu und auf der anderen die Materialität immer mehr ab. So kommt es auf ihrer Spitze zu einem ganz ideellen Sein, dem Ich.

Anm. 3. Wenn es darauf ankommt, an der Kreatur die Indifferenz des Ideellen und des Realen aufzuheben und beide aus einander zu bringen: so kann das reine Auseinandertreten dieser beiden nur als das reine Heraustreten des Ideellen, und zwar unter der persönlichen Bestimmtheit, zustande kommen. Denn auseinander treten können das Ideelle und das Reale nur dadurch, daß eins von ihnen sich von dem anderen unterscheidet. Das sich Unterscheiden ist aber ein Denkakt, und es liegt mithin auf der Seite des Ideellen. Ein denkendes ist aber das Ideelle nur als persönliches. Es kann also in der Kreatur, wie sie die bloße Indifferenz des Ideellen und des Realen ist, nur vermöge des Heraustretens eines persönlichen Ideellen oder einer ideellen Persönlichkeit zur Auflösung jener bloßen Indifferenz und zum Hervorbrechen des Unterschieds zwischen dem Ideellen und dem Realen kommen.

Anm. 4. Weil das menschliche Ich ein Materielles nicht ist, so kann es der Anatomie nie gelingen, einen „Träger" desselben in dem menschlichen Leibe zu entdecken.

§. 84. Die Persönlichkeit ist so eine durchaus überraschende Erscheinung**), die einer ganz neuen Ordnung des kreatürlichen Seins

*) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 14: „In Beziehung auf das Thier dürfen und müssen wir Materialisten sein."

**) Vgl. die geistvollen Reflexionen Stahls, Philos. d. Rechts (2. A.), I., S. 485–497. Von der Persönlichkeit ist zu sagen, was C. Fr. Fink

angehört und ein ganz neues Gebiet der Schöpfung ankündigt. Auf diesem Punkte der geschöpflichen Stufenleiter, wo die Persönlichkeit in ihr hervorbricht, sehen wir die Materie wesentlich über sich selbst hinausgeführt durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes. Die Materie hat hier ihr eigenes Gegentheil aus sich selbst herausgeboren. Dieß nämlich infolge des stätig fortgesetzten Differenzirungs- und damit zugleich Organisationsprocesses, vermöge dessen die göttliche Schöpferwirksamkeit dieselbe je länger desto vollständiger in sich selbst zersetzt und aufgelöst, unmittelbar zugleich aber die aus ihr herausgesetzten Unterschiede in dem materiellen Einzelsein immer durchgreifender centralisirt hat. Durch diesen schöpferischen Proceß ist die Materie überwunden worden und ihre Selbstmacht. Die Materie hat aus ihrem eigenen Schooß heraus ein kreatürliches Sein gebären müssen, das wesentlich über ihr steht, — ein Geschöpf, dessen Wesen und Gesetz, — da dasselbe ja eben durch die immer fortschreitende Aufhebung der Materialität an der Kreatur erzielt worden ist, — von dem ihrigen verschieden, ja ihm direkt entgegengesetzt ist, — und zwar als das unbedingt höhere. Die zum vollendeten animalischen, d. h. zum menschlichen animalischen Naturorganismus organisirte Materie setzt mit innerer Nothwendigkeit, indem sie ihre eigenen organischen Lebensfunktionen vollbringt, vermöge eben dieser innerhalb des Bereichs ihres Einzelseins selbst ein Produkt als Resultat ab, in welchem ihre eigene wesentliche Bestimmtheit aufgehoben und ihr eigenthümliches Princip unmittelbar neutralisirt ist, ein wesentlich nichtmaterielles und übermaterielles geschöpfliches Sein, nämlich eben die Persönlichkeit oder das Ich.

§. 85. Näher hat aber der Schöpfer dieß Resultat (die Entstehung des Ichs) dadurch erreicht, daß er in dem animalischen Geschöpf — eben vermöge der durchgreifenden Organisation der Materie in demselben — das materielle animalische Leben, also die materiell (sinnlich) animalische Empfindung und den materiell (sinnlich)

vom menschlichen Geist sagt: „Das Eigenthümliche des Menschen, das, was ihn aus der Natur heraushebt, von den Dingen der Welt unterscheidet und zu einem neuen Anfang macht, zum Anfang einer eigenen Welt, die aus ihm hervorgeht, um die Vollendung der Welt und des Alls darzustellen, ist der Geist." S. Aus dem Nachlaß C. Fr. Finks, herausgegeben von Fr. Ehrenfeuchter (Heidelb. 1866,), S. 166.

animalischen Trieb, auf eine specifische Weise herabgestimmt oder temperirt hat. Nämlich bis zu dem Grade, daß in ihm das eigene Leben des materiellen animalischen Naturorganismus nicht mehr so viel Gewalt besitzt, um in den centralen Punkt, welchen die organisirende schöpferische Wirksamkeit kunstvoll in ihm, und zwar näher in seiner Seele, reinlich herausgearbeitet hat, so daß er sich in sich selbst erfassen kann (als Ich), hineinzufluthen, und so (wie dieß im bloßen Thiere der Fall ist,) kontinuirlich denselben, indem es ihn kraft des teleologischen Zusammenwirkens seiner einzelnen organischen Funktionen (also als sein Produkt) aus sich heraussetzt, unmittelbar zugleich auch wieder aufzuheben. Durch die durchgeführte Organisation ist in dem menschlichen Geschöpfe die Gewalt seines materiellen animalischen Lebens solchergestalt gebrochen worden, daß das von diesem producirt werdende Ich sich auch gegen dasselbe behaupten und die Einwirkungen desselben in der Art von sich abhalten kann, daß es nicht aus seiner eigenen Macht, d. h. nicht anders als auf den Impuls des Ichs selbst hin, in das persönliche Centrum hineinbrechen kann, es obruirend und zerstörend, nämlich einerseits das persönliche (aktive) Bewußtsein (das Selbstbewußtsein oder das Verstandesbewußtsein) wieder auslöschend und andrerseits die persönliche (aktive) Thätigkeit (die Selbstthätigkeit oder die Willensthätigkeit) wieder unterdrückend. Mit Einem Worte: in dem menschlichen Geschöpfe ist infolge der durchgeführten Organisation die Autonomie seines materiellen animalischen Lebens eingeschläfert und sistirt, d. h. die Wirksamkeit desselben gemäß seinem eigenen Wesen und Gesetz als materiell-animalischem, — und diese seine Wirksamkeit unter die bestimmende Macht der Persönlichkeit (des Ichs) gestellt, welche mit ihr ihrem Wesen und ihrem Gesetz gemäß schalten und walten kann. Und eben auf diesem Eingeschläfertsein der **Autonomie** des materiellen animalischen Lebens, und folglich weiterhin auf der angegebenen specifischen Abschwächung und Temperirung (Abkühlung) dieses letzteren beruht ursächlich seine persönliche Bestimmtheit oder seine Persönlichkeit.

Anm. 1. Auch in dem bloßen Thiere wird die seelische Lebenscentralität bereits angestrebt, zumal in den höheren Ordnungen

des Thierreichs; aber sie wird noch nicht erreicht, sondern die Versuche, sie zu vollziehen, wie sie sich immer wieder erneuern, scheitern auch immer wieder von Neuem. Das thierische Seelenleben steht auf dem Sprunge, sich als Ich zu erfassen, aber es kann sich nicht behaupten in diesem Akt intensivsten Aufschwungs, indem seine Anspannung stätig wieder von der übermächtigen Gewalt der materiellen animalischen Lebensbewegung, d. i. der sinnlichen animalischen Empfindung und des sinnlichen animalischen Triebes, turbirt, und so in ihm das eben auftauchende Ich sofort wieder obruirt wird. Daher der Trübsinn, welcher der Beobachtung der Naturkundigen zufolge über das Seelenleben grade der höheren Thiere ausgegossen ist.

Anm. 2. Im §. ist der Sinn deutlich angegeben, in welchem im weiteren Verfolge zum öfteren von der „Autonomie des materiellen animalischen Lebens" die Rede werden wird.

§. 86. Mit der persönlichen Bestimmtheit ist sonach in dem animalischen Geschöpf unmittelbar zugleich die Macht der Selbstbestimmung gegeben*). Zuerst nämlich ist in dem persönlichen animalischen Einzelsein ein Ich hervorgetreten, ein Subjekt, — es ist in ihm der centrale Punkt bestimmt herausgetreten aus der Gesammtmasse der dasselbe konstituirenden Elemente, und hat sich bestimmt von diesen unterschieden und, sich ihnen entgegensetzend, sich auf sich selbst gestellt. Dieß ist allerdings die Präliminarbedingung, wenn eine Selbstbestimmung als eigene Selbstbestimmung möglich sein soll**). Nur wo die Individuität und der Naturorganismus

*) Schelling, Einl. in die Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1,), S. 536: „Person ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen."

**) Chalybäus, System der spekulativen Ethik, I., S. 151 f.: „Es kann eine Thätigkeit zwar die eigene eines Wesens, dessen unmittelbare Wirksamkeit sein, aber darum ist sie noch nicht eine freie oder freiwillige (ἑκούσιον), wie sie von den Alten, namentlich von Aristoteles, und nach ihm auch von Neueren noch immer genannt wird. Von Freiheit und Freiheitsproceß überhaupt kann, wie gesagt, erst dann die Rede sein, wenn das Innere eines Wesens zur Subjektivität wird, die Seelensubstanz ein geistiges Dasein in sich für sich gewinnt, sei es auch anfangs nur noch in der Weise des Gefühls; denn erst dann ist im Individuum ein Ort vorhanden, in welchem sich der Wellenschlag der äußeren Einwirkungen bricht und wenigstens momentan in die Gewalt des Subjekts kommt, bevor er als Reaktion wieder in die Außenwelt zurückschlägt. Vermag das Subjekt diesen Strom der Wirkungen und Gegenwirkungen nicht in sich aufzuhalten und willkürlich zu lenken oder ganz abzubrechen, so verhält es sich selbst nur wie eine Woge im Fluß der Ereignisse; es schiebt sich keine Zeitdauer zwischen

wirklich auseinander treten, und eben damit jene, sich von diesem unterscheidend, zum Ich wird, und als solches ihm gegenübertritt und sich ihm entgegensetzt, ist Selbstbestimmung möglich. In der Persönlichkeit ist nun aber eben diese Unterscheidung und dieses sich Gegenüberstellen und Entgegensetzen vollzogen (§. 78.). Wobei übrigens ausdrücklich daran erinnert werden muß, daß bei diesem Naturorganismus, welchem das Ich (die Persönlichkeit) sich selbst entgegensetzt, nicht etwa bloß an den somatischen oder äußeren zu denken ist, sondern ebenmäßig auch an den psychischen oder inneren*). Zweitens: Dieses Ich verhält sich aber gegenüber von dieser seiner Natur, beides der somatischen und der psychischen, als unabhängig**). Die Persönlichkeit erfährt zwar von ihrem Naturorganismus, und mittelst desselben auch von ihrer Außenwelt, unvermeidliche Einwirkungen, in den Empfindungen und den Trieben, welche sie zu Funktionen sollicitiren,

---

Ursache und Wirknng ein, diese folgt ohne Aufenthalt (ἐξάιφνης) auf jene, die natürliche Kausalitätsverkettung zieht sich ohne Unterbrechung durch die Individuen hindurch. Soll dagegen zwischen Wirkung und Gegenwirkung ein Moment der Ruhe eintreten, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß die physisch-reale Wirkung sich aufhebt in die subjektiv-ideelle; sie erlischt nicht ganz, aber sie setzt sich in das Medium des Empfindens, Fühlens, der Vorstellungen und Gedanken um, kommt damit erst in unsere Gewalt und wird zu einem Moment des denkend sich bestimmenden Geistes. Angehalten in diesem Durchgange, unterliegen die Bewegungen unserer Wahl, und das Wählen wird zur Ueberlegung, Berathschlagung, βούλευσις (Aristotel. Eth. Nicom. III., 2. 3.), die sich mit der wirklichen Wahl, dem Vorziehen der einen oder anderen Möglichkeit, προάιρεσις, d. i. dem Entschlusse, schließt, um nun erst in die neue Wirkung oder Gegenwirkung gegen den ersten äußeren Anstoß fortzugehen. Auf jenem sich zwischen Ursache und Wirkung einschiebenden Mittelgliede, wo die Entscheidung auf die Spitze des liberum arbitrium in uns gestellt erscheint, weil sie eine nur subjektive ideelle Existenz in uns annimmt, beruht überhaupt die Möglichkeit der Freiheit; die weitere Ausbildung und der Fortschritt in der sittlichen Freiheit aber besteht darin, daß das Denken immer mehr souveraine Macht über den Willen und durch diesen über die That gewinnt, was wiederum davon abhängt, daß das Denken aus den besonderen Empfindungen und Gefühlen sich immer mehr abklärt zu allgemeinen leitenden Verstandesbegriffen und diese verständigen Zweckbegriffe sich zur Totalität der Idee harmonisiren."

*) Und zwar (was jedoch hier nur vorgriffsweise bemerkt werden kann) auch nicht bloß an den materiellen Naturorganismus, sondern ebenso auch an den in der Vergeistigung begriffenen und resp. geistigen.

**) Schelling, Zur Gesch. d. neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 20: „Was gegen sein eigenes Sein keine Freiheit hat, hat überhaupt keine, — ist absolut unfrei."

beides als verstandesbewußte und als willensthätige; allein sie besitzt zugleich das Vermögen, sich gegen diese Affektionen und Sollicitationen, und zwar gegen sie alle ohne Ausnahme, beides, verneinend sowohl als bejahend (unterlassend sowohl als thuend) zu verhalten. Dieses Vermögen der Persönlichkeit, die Wahlfreiheit, ist unmittelbar mit ihrem Zustandekommen selbst gegeben, ihrem Begriff zufolge. Das Ich liegt außerhalb des Bereichs der zwingenden Gewalt seines Naturlebens, also des materiellen animalischen Naturlebens, sohin namentlich auch des psychischen, in concreto seiner materiell animalischen Empfindung und seines materiell animalischen Triebes. Es ist zwar den Affektionen vonseiten dieser ausgesetzt und beziehungsweise blosgestellt, aber sie können keine schlechthin bestimmende, d. h. keine zwingende Gewalt auf dasselbe ausüben. Und zwar gilt dieß, wie gesagt, von dem Verhältniß des Ich ebenmäßig zu beiden, nicht bloß zu seiner somatischen, sondern auch zu seiner psychischen materiell animalischen Natur. Das Ich kann (nicht minder wie seinen Leib) auch seine Seele wider sie selbst wenden, und zwar wirksam, — eben weil es nicht selbst die Seele, sondern diese seine Seele ist. Es ist dieß Verhältniß die unmittelbare Folge davon, daß, wie wir (§. 85.) gesehen haben, auf dieser Stufe der Schöpfung in dem kreatürlichen materiellen Einzelsein vermöge der durchgeführten Organisation die Gewalt des materiellen, in concreto des animalisch-materiellen Lebens specifisch abgeschwächt, die Wirksamkeit seines eigenthümlichen Princips eingeschläfert und somit seine Autonomie sistirt ist. Eben vermöge seiner vollendeten Organisation sind in ihm das Centrum und die centralisirte Masse, das Ich und der Naturorganismus, in wirkliches Aequilibrium gesetzt, — das Maß der Einwirkungen des materiellen beseelten Leibes auf den übermateriellen centralen Punkt des Ich und das der eigenen Intensität und Energie dieses letzteren halten sich das Gleichgewicht, — und eben nur indem und dadurch, daß dieses Gleichgewicht sich fixirt hat, ist wirklich ein Ich entstanden, ein selbständiges Centrum, das sich in sich selbst zu behaupten vermag gegen den Organismus. Ohne eine solche Unabhängigkeit des Ichs von seiner Natur, wenigstens ohne eine relative, wäre, auch das Vorhandensein eines wirklichen Ichs vorausgesetzt in dem animalischen Geschöpf, eine Macht der Selbstbe-

stimmung in diesem allerdings nicht denkbar. Allein dieselbe ist doch eben auch nur die negative Bedingung von dieser. Es gehört nämlich überdieß drittens auch noch die weitere positive Bedingung hinzu, daß dieses von seiner Natur unabhängige Ich imstande sei, von sich selbst aus eine Kausalität auszuüben. Dieß kann es aber in der That, dem Begriff des persönlichen Geschöpfs zufolge. Denn in diesem vermag das Ich einerseits als verstandesbewußtes, den Gedanken einer von ihm ausgehenden Wirkung zu vollziehen, und andrerseits als willensthätiges, diesen Gedanken als einen zu realisirenden zu setzen, m. E. W. es vermag, einen Zweckgedanken zu setzen*). Um nun aber diesen Zweckgedanken auch zu realisiren, dazu besitzt es das entsprechende Mittel an seiner Natur, die ja wesentlich eben ein Naturorganismus ist, und zwar sein (des Ich) eigener Naturorganismus**). Ihr gegenüber verhält es sich demzufolge nicht bloß nicht als von ihr abhängig, sondern auch als umgekehrt sie wirksam bestimmend. Indem es nun aber so imstande ist, auf sie einzuwirken, — nämlich zunächst auf sie als die psychische, mittelst dieser aber auch auf sie als die somatische, — und damit in ihr Wirkungen hervorzubringen, und zwar theils solche, die innerhalb ihrer selbst verharren, theils solche, die sich von ihr selbst aus nach außenhin fortpflanzen: so kann es durch sie als sein Werkzeug die von ihm gefaßten Zweckgedanken realisiren, sei es nun innerhalb seiner eigenen Person selbst oder außerhalb derselben. In dem persönlichen animalischen Wesen können mithin von dem Ich Funktionen seines Naturorganismus

*) H. Ritter, Encyklop. d. philos Wissenschaften, III., S. 21: „Der Begriff der moralischen Freiheit fügt zum Begriffe der physischen Freiheit nur die Schätzung der Lebensthätigkeiten in Beziehung auf ihren Zweck hinzu, und weist dadurch auf die Fortschritte in der Verwirklichung des Wesens hin, auf den wahren Gehalt des Lebens oder das Gute in ihm, welches nur durch die Zweckmäßigkeit der vernünftigen Thätigkeiten gewonnen werden kann. Diesen Begriff haben wir zur Grundlage für alle unsere sittlichen Urtheile zu machen, weil wir die Werthschätzung der Lebensthätigkeiten und ihrer Leistungen für das Gute nicht davon loslösen können, daß sie den Individuen als ihren Subjekten zugerechnet werden müssen, und nur als Fortschritte ihrer Subjekte in der Verwirklichung des Lebenszwecks geschätzt werden können.

**) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade geschichtlich dargestellt, S. 5: „Kurz: der Mensch ist sein selbst . . . . . Die Natur ist sein Besitz, das Ich ist der Besitzer."

ausgehen, und mittelst desselben von dem Ich Wirkungen, innere und äußere, hervorgebracht werden, d. h. eben das Ich kann von sich selbst aus eine Kausalität ausüben. Und lediglich kraft dieses seines Vermögens ist das Ich, wie vorhin gesagt worden, unabhängig von seinem Naturorganismus. Denn indem es an diesem ein Instrument für eine von ihm ausgehende Wirksamkeit besitzt, kann es, als verstandesbewußtes und willensthätiges, mittelst desselben (seines Naturorganismus) auch auf ihn selbst bestimmend wirken*), und nach Befinden ihn auch wider sich selbst kehren, also durch eine von sich (dem Ich) aus mittelst seiner selbst auf ihn ausgeübte Einwirkung den Affektionen, die es von ihm erfährt, Maß und Ziel setzen**). Vermöge dieser Macht der Selbstbestimmung, die ihm eignet, ist in dem persönlichen Geschöpf seine materielle animalische Natur in die Macht seiner Persönlichkeit gegeben. Die von seiner Natur, d. h. näher von der materiell animalischen Empfindung und dem materiell animalischen Triebe, ausgehende Sollicitation zur Aktion, muß in ihm, bevor es zu dieser Aktion selbst kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit (und zwar zunächst als verstandesbewußter) erscheinen, und erst vermöge einer ausdrücklichen Deliberation und Decision dieser kann sie Erfolg haben; nicht minder aber auch erfolglos werden. Die Persönlichkeit kann ihre materielle animalische Natur mit ihren Anmuthungen abweisen, und, statt ihren Willen zu thun, dieselbe dadurch, daß sie von sich aus sie auf wirksame Weise bestimmt, vielmehr in ihren Dienst nehmen, — sie kann sie ihr selbst (der Persönlichkeit) gemäß bestimmen. Aber sie kann allerdings auch umgekehrt den Sollicitationen ihrer materiellen animalischen Natur, ihnen zustimmend, nachgeben und so sich von ihr bestimmen lassen***). (Was

*) Vgl. Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie (Tübingen 1843) S. 14: „Der Wille kommt nur dem Wesen zu, das seine Natur zu seinem Objekte macht; die Naturwesen haben darum, aber auch nur darum, keinen Willen, weil sie ihre Natur nicht zu ihrem Objekte machen."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 478: „Auf dem psychologischen Standpunkte können wir nicht zugeben, daß es etwas außer seiner Natur gäbe, womit der Mensch auf seine Natur handeln könne."

***) Vgl. Episcopius, Tractat. de libero arbitrio (Opp., I., 2,) p. 201: Hic est apex humanae libertatis, quod homo possit hominem exuere et se ipsum brutum et irrationalem reddere.

kein bloßes durch sie bestimmt Werden ist). In diesem letzteren Falle würde sie dann aber augenscheinlich die absichtlich eingeschläferte Wirksamkeit ihrer materiellen Natur nach ihrem eigenen, d. i. dem materiell animalischen*), Princip auf sie (die Persönlichkeit) selbst in ihrer Person aufwecken, m. a. W. sie wurde die zur bloßen Potenz herabgedrückte Autonomie derselben in ihrer Person aktualisiren.

Die Macht der Selbstbestimmung involvirt nothwendig und unveräußerlich die psychische Möglichkeit für ihr Subjekt, sich auf entgegengesetzte Weise zu bestimmen, sei es nur bloß auf kontradiktorisch oder auch auf konträr entgegengesetzte Weise**), — und zwar in jedem einzelnen Falle, — d. h. die Möglichkeit einer Wahl***). Denn ohne diese Möglichkeit ist das Subjekt in seinem sich Bestimmen durch ein Anderes als es selbst bestimmt, und bestimmt sich folglich nicht selbst. Ohne dieses psychische Vermögen der Wahlfreiheit oder (was auch etymologisch dasselbe bedeutet,) der Willkür, ohne diese psychische Möglichkeit für das Subjekt, sich in Ansehung jeder einzelnen Sollicitation zu einer persönlichen Funktion sowohl†) affirmativ (folgend und thuend) als auch negativ (widerstrebend und unterlassend) zu verhalten, gibt es keine Macht der Selbstbestimmung. Das Subjekt besitzt die Macht, sich selbst zu bestimmen oder selbst die Entscheidung zu treffen in Ansehung seines Verhaltens, nur dadurch, daß für dasselbe außer derjenigen Weise, in der es thatsächlich sich bestimmt, die Möglichkeit auch einer anderen offen steht, — nur durch dieses auch anders Können††). Und daher kann denn auch diese Wahl-

*) In concreto dem sinnlich-selbstsüchtigen. S. unten Abth. II., Abschn. 1.

**) Episcopius definirt Instit. theol., IV., p. 358, das liberum arbitrium als die potentia activa et intrinseca, sua vi et natura ita indifferens, ut, positis omnibus ad agendum requisitis, nihilominus tamen possit agere aut non agere, aut hoc vel illud agere.

***) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 6: „Demnach ist mit der Freiheit auch das Vermögen der Wahl gesetzt; nicht das Wählen, das Schwanken, die Unentschiedenheit, sondern die Wahl."

†) Nicht nothwendig eben so wohl.

††) Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 32f.: „Das, was den Begriff der formalen Freiheit eigentlich konstituirt, kann nur das Auchanderskönnen sein. Wenn es in letzter Beziehung bei dem Willen selbst steht, sich auch anders zu bestimmen als er sich bestimmt, so ist der Wollende frei und in seinem Wollen

freiheit (d. h. diese psychische Möglichkeit für das Subjekt, sich auf entgegengesetzte Weise zu bestimmen,) in dem persönlichen Wesen niemals aufgehoben werden durch die Entwickelung und die Vollendung der Macht der Selbstbestimmung in ihm, zu deren Begriff selbst sie ja gehört*).

Diese psychische und mithin physische Möglichkeit, sich auf entgegengesetzte Weise zu bestimmen, schließt aber nicht etwa ein, daß es für das persönliche Geschöpf gleichgültig und in sein Belieben gestellt sei, wie es sich selbst bestimme; im Gegentheil, in seinem Begriff selbst ist die unzweideutige Bestimmung darüber ausdrücklich enthalten, in welcher Weise es von jener Möglichkeit Gebrauch zu machen hat. Nur in der seinem Begriff entsprechenden Weise hat es sich selbst zu bestimmen, und durch ihn ist ihm für sein sich selbst Bestimmen die unverbrüchliche Norm vorgezeichnet**). Die Möglichkeit entgegengesetzter Weisen der Selbstbestimmung steht ihm nur deßhalb offen, damit es ihm möglich sei, sich wirklich selbst eben seinem Begriff gemäß zu bestimmen.

---

ganz er selbst; sein Selbstbestimmen löst sich in keiner Weise in bloßes Bestimmtwerden auf." Vgl. auch Rettberg, Religionsphilos., S. 131. 132. Luthardt, Lehre vom fr. Willen, S. 6 f.

*) Chalybäus, Ethik, I., S. 154: „So weit also das Subjekt auch noch von der wahren Freiheit entfernt ist, so lange es dieses Durchgangsmoment (das Moment der negativen Freiheit, das auch nicht wollen Können) noch als höchstes Gut und als die Freiheit selbst festhält: so wesentlich gehört dieses Moment doch zur wahren Freiheit selbst, und man kann die vollkommene oder absolute Freiheit nicht, wie noch immer viele Neuere thun, und wie es in der Hegel'schen Definition als „der in das Subjekt hereingenommenen Nothwendigkeit" liegt, als diejenige definiren, welche die Wahlfreiheit völlig ausgestoßen hat und mit der Nothwendigkeit wieder identisch geworden ist. Auch der Ausdruck „moralische Nothwendigkeit", den man substituirt, ist entweder widersprechend, oder er bedeutet in diesem Zusammenhange nur die Einsicht in die Nothwendigkeit oder den bloß formalen Unterschied unter bewußter und unbewußter Nothwendigkeit. Das Unvollkommene der menschlichen Freiheit liegt darin, daß sie entweder bei der Wahlfreiheit stehn bleibt, und den Zufall äußerlich und innerlich entscheiden läßt, diese Zufälligkeit gradezu mißverständlich für das Ideal der Freiheit hält, oder doch dieselbe aus Willensschwäche nicht ganz in ihre Gewalt zu bringen vermag, während Gottes Freiheit reine Selbstbestimmung der immer fortdauernden Wahlfreiheit aus der Idee ist."

**) Wir berühren uns hier, wenn auch nur vorübergehend, mit Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), II., 1, S. 85 f.

Es ist ihm also durch seinen Begriff oder m. a. W. durch die Stellung, welche es in der Schöpfung einnimmt, eine *bestimmte Weise*, sich selbst zu bestimmen, *schlechthin vorgeschrieben*; allein die *Bedingung*, unter der allein es sich wirklich auf *diese* ihm verordnete bestimmte Weise *selbst* bestimmen *kann*, ist der Natur der Sache zufolge eben die, daß es ihm *möglich* sei, sich auch *anders*, also sich auch *im Widerspruch mit seinem Begriff* zu bestimmen. Und so liegt denn in dem *Begriff* der Macht der Selbstbestimmung, wie sie dem persönlichen Geschöpf eignet, ausdrücklich die psychische und überhaupt die physische Möglichkeit mit, sich selbst im *Widerspruch mit seinem eigenen Begriff*, also auf *abnorme* Weise zu bestimmen. Dieser Widerspruch mit dem Begriff des *persönlichen Geschöpfs* ist dann, weil die Macht der Selbstbestimmung causaliter *wesentlich* eben auf der *Persönlichkeit* beruht, unmittelbar zugleich auch ein Widerspruch mit dem Begriff *der Macht der Selbstbestimmung selbst*.

Anm. 1. Wir haben die *Macht der Selbstbestimmung* schon früher (§. 33.) kennen gelernt, nämlich als eine Bestimmtheit *Gottes*, und folglich als die *absolute*. Hier nun begegnet sie uns als *geschöpfliche*, und als diese ist sie *dasjenige*, auf seinen deutlichen und richtigen Begriff gebracht, was man gemeinhin die menschliche „*Willensfreiheit*“ oder auch kurzweg sei es nun „die *Freiheit*“ oder „den *Willen*“ nennt*), indem man diese beide letzteren sehr

*) Vgl. Jul. *Müller*, Sünde, II., S. 70 f.: „Frei ist ein Wesen, inwiefern die innere Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, *durch Selbstbestimmung* bedingt ist. Und daß nur so der Freiheitsbegriff das gewährt, was die sittliche *Zurechnung* zu ihrer Grundlage fordert, das erhellt“ u. s. w. E. *Zeller*, Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung — in *seinen* Theoll. Jahrbb., B. V. (1846), H. 3, S. 384—447, B. VI. (1847), H. 1, S. 28—29, H. 2, S. 191—258, — schreibt, V., 3, S. 389 f.: „Ueberhaupt liegt das Moment der Selbstbestimmung so wesentlich im Begriff des Willens, ja es ist so sehr dieser Begriff selbst, daß die Frage, ob der Wille in diesem Sinne“ (nämlich im Sinne der „*metaphysischen* Freiheit des Geistes“, die der Verf. S. 389 als „das Vermögen des Geistes“ definirt, „sich durch sich selbst zu bestimmen und der Schöpfer seiner Thaten zu sein“,) „frei sei, nicht mehr Sinn hat als die Frage, ob die Materie schwer sei. „Wie die Schwere der Körper ist, so ist das Freie der Wille“, ein unfreier Wille wäre ein Sichselbstbestimmendes, welches in derselben Beziehung, in der es sich selbst bestimmt, nicht durch sich bestimmt wird.“

zur Ungebühr für identisch nimmt*). Wirft man alle diese Begriffe durcheinander, so verlegt man sich freilich von vornherein den Weg zur wirklichen Einsicht in die Sache, und namentlich in die s. g. Willensfreiheit. Es kommt vor allem darauf an, diese beiden, den Willen und die Macht der Selbstbestimmung, mit aller Klarheit zu unterscheiden**). Die Identifizirung und Verwechselung beider erklärt sich allerdings leicht genug. Sie ist nämlich dadurch veranlaßt, daß dasjenige Moment in dem Proceß der Selbstbestimmung, in welchem derselbe sich abschließt, eben die Erregung einer Willensbewegung ist. Man darf sich aber nur daran erinnern, daß man ja (was allerdings ein ungenauer Ausdruck ist) wollen wollen kann***), um sich davon zu überzeugen, daß Wille und Macht der Selbstbestimmung nicht ohne Weiteres Eins und dasselbe sind. Wären sie dieß, so müßte man allerdings läugnen, daß jenes möglich sei†). Ich kann aber in der That mich selbst zum Wollen bestimmen (dieß ist der genaue und richtige Ausdruck für die Sache,), grade ebenso wie ich mich selbst zum Denken bestimmen kann. Ich unterscheide eben mich (d. h. mein Ich unterscheidet sich) von meinem Willen, ebenso wie ich mich ja auch von meinem Verstande unterscheide. Deßhalb rede ich auch von meinem Willen (so gut wie von meinem Verstande), und habe meinen Willen (so gut wie meinen Verstand) in meiner Macht (die freilich empirisch vor der Hand noch eine nur relative ist, was aber auch hinsichtlich des Verstandes nicht minder gilt). Es kommt hier alles lediglich auf das richtige

---

*) Allihn, Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, S. 92: „Frei sein ıd Wollen ist sonach Ein und dasselbe." Auch nach Mehring, Religions- ilosophie, S. 312, sind „Wollen" und „Freiheit" „tautologische Begriffe."

**) In dieser Beziehung hat namentlich Schenkel das Richtige mit sehr rechtigtem Nachdruck betont mit seiner Behauptung, „daß der Wille an sich cht der unmittelbarste Ort der Freiheit sei." Dogmat., II., 1, S. 350. endort. S. 323 ff. führt er aus, daß „die Freiheit weder ein Attribut ledig- h der Vernunft noch lediglich des Willens" sei, (S. 324.), und daß sie ihre urzel überhaupt „nicht in einem besonderen Vermögen, sondern im Centrum r menschlichen Persönlichkeit selbst" habe. (S. 325.)

***) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 386: „Ich will erkennen, ll wirken (zu erkennen geben). Kann man auch sagen: ich will wollen?" gl. auch Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 686 f.

†) Mit Schleiermacher, Psychol., S. 468: „Der Wille kann nur ent- hen, und man kann sich ihn nicht nach Belieben machen, weil es sonst ein ollen wollen geben müßte." Vgl. S. 523.

und deutliche Verständniß der Persönlichkeit (des Ichs) und ihres Verhältnisses zu ihrer Natur (zu ihrem somatisch-psychischen Naturorganismus) und namentlich zu ihrem Verstandesbewußtsein und ihrer Willensthätigkeit an, welche beide zur Natur des persönlichen Wesens, nicht zu seiner Persönlichkeit (seinem Ich) gehören. Was sich in uns selbst bestimmt, ist nicht der Wille, sondern das Ich, die Persönlichkeit*), und was man gemeinhin „die Freiheit" nennt, das ist nicht dem Willen als Prädikat beizulegen, sondern dem Ich, der Persönlichkeit. Das Ich (die Persönlichkeit) gebietet über den Willen, nicht aber gebietet der Wille, — das Ich ist der Herr über den Willen, der ihn in Wirksamkeit setzt; nicht etwa setzt der Wille selbst sich in Bewegung, sondern er ist nur das Instrument für das Ich. Deßhalb sagen wir, und zwar mit Recht: ich will, — nicht: mein Wille will. Ebenso wenig wie das Verstandesbewußtsein (Selbstbewußtsein) das Ich selbst ist, ebensowenig der Wille. Beide, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit (Wille), sind vielmehr nur Werkzeuge des Ichs (der Persönlichkeit). Das Handelnde ist das Ich (die Persönlichkeit), und es handelt mittelst seines Verstandesbewußtseins und seiner Willensthätigkeit, — nicht aber handeln das Verstandesbewußtsein des Ichs und die Willensthätigkeit desselben. Abhängig ist sonach die Macht der Selbstbestimmung freilich von diesen letzteren, weil nämlich der Zweck das Vorhandensein der Mittel zur Voraussetzung hat. Die eigentliche Macht der Selbstbestimmung, die Energie derselben, sich auszuführen, ist in dem persönlichen Einzelwesen ihrem Grade nach bedingt durch die Beschaffenheit, näher durch den Grad der Kräftigkeit seiner Willensthätigkeit (seines Willens). Dieß gilt aber ganz ebenmäßig auch in Beziehung auf sein Verstandesbewußtsein, da ja jeder Akt der Selbstbestimmung eine Zwecksetzung ist, diese aber einen Zweckgedanken involvirt. Die Verwechselung von Macht der

---

*) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 401 f.: „Sich selbst bestimmen heißt, wie schon der Ausdruck besagt, in dem Selbst, im Ich, in der Persönlichkeit als solcher den Grund der bestimmten, besonderen Thätigkeit haben. Selbstbestimmung ist nur, wo Persönlichkeit ist, ist nur die Bethätigung der Persönlichkeit, das Hervorgehen der einzelnen That aus ihr als dem Grunde alles ihres Thuns. ..... Selbstbestimmung ist nur da, wo die bestimmte, auf Einzelnes gerichtete Thätigkeit durch Reflexion der Subjektivität in sich, durch ein Zurückgehen der einzelnen Bestimmtheiten des Bewußtseins in sein allgemeines Wesen vermittelt ist."

Selbstbestimmung und Wille ist es auch, woraus die Behauptung hervorgegangen ist, die man jetzt nicht selten vernimmt, daß „der Wille die Urform des geistig-persönlichen Lebens“ sei*). Sie meint eigentlich nicht den Willen, sondern die Macht der Selbstbestimmung, und so verstanden, enthält sie Wahrheit. Auch mag man, wenn man unter „dem Willen“ die Macht der Selbstbestimmung versteht, mit Recht sagen, in ihm sei insofern das letzte Princip zu suchen, als er allein (d. h. eben die Macht der Selbstbestimmung allein) es sei, wodurch das geschöpfliche Sein (ja das Seiende überhaupt) in sich selbst und mithin auch vor Gott Werth erhält. Weil die Macht der Selbstbestimmung eine unabtrennliche Attribution der Persönlichkeit ist, so muß sich auch diese, das Ich, nicht selten eine Verwechselung mit dem Willen gefallen lassen**).

Anm. 2. Wir enthalten uns an diesem Ort des Ausdrucks „Freiheit“ grundsätzlich, weil wir ihn uns für einen anderen (S. 200.)

*) Eine Vorstellung, die auch Jul. Müller geläufig ist. Ihm ist der Wille „der Urgrund aller persönlichen Wesen“ (Sünde, I., 522,), und „ein ursprüngliches Princip der Realität, ja das eigentliche wirklicher Existenz.“ (Ebend., S. 552.) Nach Schopenhauer ist bekanntlich der Wille der eigentliche Kern des Menschen.

**) Augenscheinlich die Persönlichkeit oder das Ich ist gemeint, wenn Jul. Müller, Sünde, II., S. 42, schreibt: „Der Mensch ist nur dadurch Mensch, daß in der Tiefe seines Wesens eine innerliche Einheit, ein selbständiger Mittelpunkt sich erhebt, der das, was das Wesen der niederen Sphäre ausmachte, zum Substrat herabsetzt, aus dem er sich das Organ seiner Offenbarung bildet nicht nur im Guten, sondern auch im Bösen. Dieser Mittelpunkt ist der Wille.“ Und S. 67: „Wie die Seele sich des Leibes als ihres Organes bedient, und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Ueberzeugungen, Grundsätze, die den Inhalt unseres im weiteren Sinne praktisch geistigen Lebens ausmachen, insgesammt gleichsam ihren inneren Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens. Daß aber der Wille dieß ist, unzertrennlich Eins mit allen anderen Elementen des persönlichen Lebens, doch eben als dessen innerstes bestimmendes Centrum, das bestätigt auch der Sprachgebrauch. Selbst Bewußtsein, Vernunft wagt er als etwas zu bezeichnen, was das Ich hat; den Willen identifizirt er unmittelbar mit dem Ich.“ (?!) „Niemand wird sagen: mein Wille hat dieß oder jenes beschlossen, wie er etwa sagt: meine Vernunft, mein unmittelbares Bewußtsein lehrt mich das. Der Wille ist eben der Mensch selbst.“ Ganz dieselbe Verwechselung findet sich bei Heman, (Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., 3, S. 492,) der als den „Willen“ (im Unterschiede von der „Vernunft“) geradezu das „Ich“ bezeichnet, und zwar ausdrücklich das individuelle Ich. Ihm ist „Ichsein, Personsein = eigenen Willen haben.“

aufsparen. Der Begriff, den wir dort mit ihm bezeichnen werden, fällt mit der Macht der Selbstbestimmung überhaupt *nicht* zusammen. Um uns aber mit der herrschenden (auch in der Wissenschaft) Redeweise zu verständigen, bemerken wir, daß „die Macht der Selbstbestimmung", wie wir *hier* von ihr reden, keineswegs schon *dasjenige* ist, was man „die *wirkliche*" oder „die *reale* Freiheit" zu nennen pflegt und wofür *wir* den Ausdruck „*Autexusie*" oder „Selbstmacht" (s. a. a. O.) gebrauchen werden. *Diese* ist die, wie man nicht unrichtig zu sagen pflegt, „*mit der Nothwendigkeit identische Freiheit*," nämlich die Nothwendigkeit *als die moralische* verstanden. Denn Freiheit und Nothwendigkeit bilden ja logisch keinen Gegensatz, und sie schließen sich also nicht aus. Der Freiheit steht der *Zwang* entgegen, der Nothwendigkeit die *Zufälligkeit*[*]). Mit der Nothwendigkeit ist aber die *wahre* Freiheit deßhalb identisch, weil sie mit der *Vernünftigkeit* identisch ist. Als mit dieser Eins schließt sie ja alle *Willkür* aus, die „ein Abbrechen des Wollens vom vernünftigen Zusammenhange"[**]) ist. Jene „*reale* Freiheit" oder jene Autexusie nun *kann* erst das *Produkt* der moralischen *Entwickelung* des persönlichen Wesens sein. Das Liberum arbitrium im *vollen* Sinne (die vollständig *aktuelle* Macht der Selbstbestimmung) läßt sich seinem Begriff zufolge schlechterdings nicht *unmittelbar geben*; es kann nur *erworben werden* durch das Subjekt selbst, dem es eignen soll, es kann nur durch das persönliche Wesen *selbst* in sich *moralisch* hervorgebracht werden kraft seiner eigenen Entwickelung. Denn eine *wahre* Macht der *Selbst*bestimmung kann es doch nur geben *als eine*, *die sich selbst dazu bestimmt hat, dieß zu sein*. Jede andere wäre Macht, sich selbst zu bestimmen, *nicht durch sich selbst*. Dann kann aber das Geschöpf, dem sie zukommen soll, *geschaffen werden* nur als mit der *wirklichen* (aktuellen) Macht der Selbstbestimmung *nicht* ausgerüstet, sondern nur mit der *realen Möglichkeit* derselben, nur mit der *Anlage* zu ihr, die es erst *selbst* bethätigen muß. Nur ein *solches* Geschöpf kann sich *selbst* dazu bestimmen, Macht der *Selbst*bestimmung zu sein[***]). Wir denken vielmehr *hier*, indem

---

*) Vgl. *Rettberg*, Religionsphil., S. 120f. 121. 131. Auch *Spinoza*, Ethic., P. I., Definit. 7.

**) *Müller*, Sünde, II., S. 176. Vgl. S. 230f. 234, I., S. 128f.

***) *Chalybäus*, Philosophie u. Christenthum, S. 155: „Freie Wesen lassen sich nicht *machen*, sie können nur frei gelassen werden, um sich selbst zu

wir von der Macht der Selbstbestimmung reden, lediglich an die s. g. formale Freiheit, an die s. g. Wahlfreiheit*), an das bloße psychische Vermögen der Willkür, d. h.**) (wie oben gesagt) die Möglichkeit für das menschliche individuelle Ich, gegenüber

---

dem zu machen, was sie werden sollen." Trendelenburg, Log. Unters. (2. A.) II., S. 94: „Wie das Denken erst nach und nach reift, so wird auch der freie Wille nicht fertig geboren, sondern in der Entwickelung erworben." Volkmann, Psychologie, S. 375: „Entschließt man sich, wie es vorherrschend geschehen ist, aus Furcht für die vermeintlich bedrohten moralischen Interessen zu der Annahme einer völlig unbegrenzten ursprünglichen Freiheit des Menschen, so kommt man einerseits zu einer psychologischen Fiktion, die zu .... jeder unbefangenen Beobachtung einen unlösbaren Widerspruch bildet, oder verfällt andererseits aus der zweifelhaften Gefährdung der Moral in die gewisse: das als ursprünglich und vollständig vorhanden gesetzt zu haben, was nur durch eine selbständige ethische Fortbildung annäherungsweise erreicht werden kann." Schaller, Psychologie, I., S. 129: „Die Freiheit, welche dem Menschen unmittelbar gegeben wäre, wäre sicherlich eine bloß scheinbare; nur die Möglichkeit der Freiheit kann ihm gegeben sein. Wirklich frei ist er nur, indem er sich selbst dazu macht; nur der Proceß der Befreiung ist die wirkliche Freiheit."

*) J. Müller, Sünde, II., S. 41: „Wahl ist überall, wo Wollen ist mit dem ausdrücklichen Bewußtsein anderer vorliegender Möglichkeiten. In diesem Sinne ist die formale Freiheit allerdings als Wahlfreiheit zu bezeichnen." Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 208: „Allein vor allem ist das Bewußtsein, wollen zu können, in uns ein Bewußtsein, so oder anders wollen zu können. Das läßt sich nicht wegstreiten." Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 270. 271. Ulrici, Gott und die Natur, S. 589. Kant unterscheidet das Vermögen der Wahl und der freien Wahl: Kritik der reinen Vernunft (S. W., II.,), S. 598 f.: „Praktisch ist alles, was durch die Freiheit möglich ist .... Eine Willkür nämlich ist bloß thierisch (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt freie Willkür (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder als Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt." Vgl. Apelt, Religionsphilosophie, S. 35: „Dieß setzt nicht bloß psychologische, sondern transcendentale oder metaphysische Freiheit des Willens voraus, d. i. nicht nur Vermögen der Wahl, sondern Vermögen der freien Wahl. Die psychologische Freiheit besteht nämlich in dem Besitze des Vermögens der Willkür, d. i. darin, daß ich etwas mit Absicht thun kann. Die metaphysische Freiheit aber in der Unabhängigkeit jenes Vermögens von Naturgesetzen."

**) Mit Kähler (Wissenschaftl. Abriß der christl. Sittenlehre, I., S. 51,) zu reden, „die Möglichkeit der Handlung", oder mit Rettberg (Religionsphilosophie, S. 131. 132,) „die Selbstverfügung über die eigenen Kräfte, mit Ausschluß jeder Röthigung, sowohl von außen als von innen, zum Handeln oder Nichthandeln, zum so oder anders Handeln." Aehnlich Wizenmann, S. 302

von jeder einzelnen Sollicitation zum Handeln, (um diesen Begriff, s. §. 222, einstweilen vorwegzunehmen,) woher sie auch immer kommen möge, von außen oder von innen her, sich auf entgegengesetzte Weise, also sowohl affirmativ als negativ zu verhalten. Daß das Ich sich für beide Seiten der Alternative mit gleicher Leichtigkeit entscheiden könne, diese s. g. äquilibristische Vorstellung*), das liegt freilich für uns durchaus nicht in dem Gedanken der Wahlfreiheit, — wohl aber, daß es sich auf beide entgegengesetzte Weisen verhalten kann, mit wie ungleicher Leichtigkeit, mit wie großer Schwierigkeit für die eine von diesen beiden entgegengesetzten Verhaltungsweisen auch immer. Jenes reine liberum arbitrium, jenes liberum arbitrium indifferentiae oder aequilibrii ist allerdings in der Erfahrung nirgends gegeben und eine leere Fiktion**). Als „Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung", wie bekanntlich die kantische Definition lautet***), kommt die Macht der Selbstbestimmung uns nirgends vor. Eine solche absolute Wahlfreiheit, kraft welcher das persönliche Wesen sich mit derselben Leichtigkeit zu entgegengesetzten Handlungen zu bestimmen vermöchte, könnte nur in den absoluten Anfangspunkt der moralischen Entwickelung fallen; dieser aber bleibt eine bloße Voraussetzung, weil hierbei alles durch unmerkliche Uebergänge hindurchgeht †). Auch liegt keineswegs etwa ein Schwanken des Wählenden zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten mit im Begriff der Wahl, von der hier die Rede ist ††). Und ebenso bleibt dabei endlich auch ganz außer Betracht, ob der innere Akt der Selbstbestimmung auch die Macht habe, sich in der Außenwelt zu realisiren, oder nicht. Wir reden hier von ihm lediglich als einem inneren Akt †††). Diese

(in Auberlens Ausg. der Wizenmann'schen Schriften): „Frei handeln .... heißt: die in meiner Natur ursprünglich liegenden Kräfte willkürlich gebrauchen."

*) Auf der auch wieder Rettberg besteht als auf etwas, was von dem Gedanken der wirklichen Freiheit ganz unzertrennlich sein soll. Religionsphil., S. 131. 132. 149.

**) Daß der Aequilibrismus eine sinnlose Vorstellung ist, wird vortrefflich nachgewiesen von Zeller, a. a. O., V., 3, S. 425 f. S. auch Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. A.), S. 45 f. Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 230 f.

***) So auch v. Ammon, Handbuch d. christl. Sittenlehre, I., S. 111.

†) Vgl. Vatke, Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 265.

††) Vgl. J. Müller, Sünde, II., S. 39 f. 41.

†††) Schenkel, Dogmat., II., 1, S. 251: „Daher kann es gar nicht zum Wesen der Freiheit gehören, daß der frei Handelnde den Erfolg irgend eines

Wahlfreiheit oder diese formale Freiheit ist die schlechthin unerläßliche **Voraussetzung** der realen und wahren Freiheit, und nur auf der Grundlage von jener kann diese zustande kommen*). Denn nur sofern uns die Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, können wir unser Sein **selbst** setzen. Die formale Freiheit, die Willkür ist die **Form**, unter welcher in der Kreatur die Freiheit ursprünglich hervortaucht. Die Wahlfreiheit wird aber auch nie aufgehoben durch die moralische Entwickelung, sondern sie **bleibt**, als eine grund-

---

Gedankens, Entschlusses, oder einer Handlung in seiner Gewalt habe. .... Die Person ist lediglich innerhalb ihrer inneren Sphäre frei."

*) Auch **Fichte**, Sittenlehre, (S. W., IV.,) S. 159—163, betont dieß aufs stärkste, daß es ohne Willkür keinen Willen gibt. Ebenso **Vatke**, Die Freiheit des menschl. Willens, S. 70f. 72. 152. 154 f. 169—172. 270 u. s. w. Vgl. **Schelling**, Syst. des trancendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 576: „Jener **Gegensatz** gleich möglicher Handlungen im Bewußtsein ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann. Nun ist aber jener **Gegensatz** eben das, was den absoluten Willen zur **Willkür** macht ..... Daß es eine Freiheit des Willens gibt, davon läßt sich das gemeine Bewußtsein nur durch die Willkür überzeugen, d. h. dadurch, daß wir in jedem Wollen uns einer Wahl zwischen Entgegengesetztem bewußt werden." **Chalybäus**, Wissenschaftslehre, S. 310: „Die Willkür ist Bedingung, Mittel der positiven und wahren Freiheit, und diese ist ihr weder entgegengesetzt, noch auch ist sie die nur in die Natur des Subjekts verwandelte Nothwendigkeit, sondern sie sind in konkreter Vereinheit." **Müller**, Sünde, II., S. 35f.: „Anfangen muß das persönliche Geschöpf von dem beziehungsweise Unbestimmten, um der Unbestimmtheit durch Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ein Ende zu machen. Der Wille wäre nicht, was er vermöge seiner formalen Freiheit sein soll, die Macht sich aus sich selbst zu bestimmen, wenn er sich nicht eben als bestimmten zu setzen vermöchte, so daß aus dieser Bestimmtheit, dieselbe in ihrer Vollendung gedacht, die sittliche Beschaffenheit der einzelnen Willensakte mit unfehlbarer Nothwendigkeit abfolgt. Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Nothwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines Andern, das Ziel **die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit** ..... Die reale Freiheit, die volle Entschiedenheit des Menschen für das Gute, die jede Möglichkeit des Bösen ausschließt, wäre überhaupt nicht denkbar und am wenigsten als Freiheit, als höchstes Selbstsein des Menschen zu begreifen, wenn sie nicht aus der formalen Freiheit hervorginge; jene hat diese zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung. Aber die formale Freiheit hat auf dem sittlichen Gebiete auch gar keine andere Bestimmung, als in die reale Freiheit überzugehen; die erstere ist nur Mittel für die letztere als Zweck ..... Wenn der freie Wille sich vollkommen erfüllt hat mit seinem wahrhaften Inhalt, so behält zwar in metaphysischer Beziehung das Auchandersкönnen immer noch seine Bedeutung; in Beziehung auf den sittlichen Gegensatz aber ist es durchaus aufgehoben."

wesentliche Bestimmtheit des persönlichen Geschöpfs, auch bei der vollständigen Vollendung seiner normalen moralischen Entwickelung unversehrt. Die vollendete Macht der Selbstbestimmung schließt zwar in dem persönlichen Wesen thatsächlich die Möglichkeit jeder bloß willkürlichen und überhaupt jeder abnormen oder bösen Selbstbestimmung aus; allein die hier ausgeschlossene Möglichkeit des Bösen ist nur die moralische, die psychologische Möglichkeit, auf den Gedanken des Bösen als einen zu setzenden zu kommen, — die physische, näher die psychische Möglichkeit des Bösen bleibt ungeändert zurück, und auch jene ist in ihm ausdrücklich moralisch ausgeschlossen, nämlich vermöge seiner **unbedingten** Selbstbestimmung für die moralische Normalität oder für das Gute*), dadurch, daß seine Selbstbestimmung sich von diesem schlechthin für sich in Anspruch genommen findet**). Einen Defekt an der Macht der Selbstbestimmung aber involvirt dieß Ausgeschlossensein der moralischen oder psychologischen Möglichkeit einer abnormen Selbstbestimmung deßhalb nicht, weil ja jede abnorme Selbstbestimmung eben einen theilweisen Mangel an der wirklichen Selbstbestimmung und an der Macht der Selbstbestimmung einschließt, ein sich irgendwie im Widerspruche mit und wider sich selbst Bestimmen des persönlicher Wesens.

Anm. 3. Daß dem Menschen Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, das hat, wie im §. gezeigt worden, seinen Grund darin, daß er Person ist***), in dem Wesen seines Ichs (seiner Persönlichkeit)

*) Unseres Satzes ungeachtet können wir der nachstehenden Behauptung von Geß, Jahrbb. f. deutsche Theol., IV., 3, S. 509, vollkommen zustimmen: „Wenn wir wirklich das Vermögen der Selbstbestimmung haben, so müssen wir auch vermögend sein, uns endlich einmal für immer und durch und durch zu bestimmen. Die Behauptung, daß der Mensch das Vermögen der Selbstbestimmung in allen Aeonen nicht verlieren könne, sagt nur scheinbar das Höchste von menschlicher Freiheit aus, in Wahrheit wird die Freiheit hiermit verstümmelt. Wer in allen Aeonen bestimmmbar bleiben muß, vermag immer nur eine relative Entscheidung über sich zu treffen, nie hat er sich ganz in der Gewalt, seine Schwingen reichen stets nur zu einem halben Flug." Vgl. Schelling, Die Weltalter (S. W, I., 8,), S. 304: „Das ist unbedingte Freiheit, die nicht für die einzelne That, die ein Vermögen ist, von Widersprechendem das eine oder das andere ganz zu sein."

**) Gegen Zeller, der a. a. O., VI., 1, S. 79 f., einen Willen, der jede Möglichkeit des Bösen ausschlösse, deßhalb für undenkbar erklärt, weil in dem Gedanken eines solchen Willens die Freiheit desselben ausgeschlossen sein würde.

***) Schelling, Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (S. W., I., 1,), S. 388 f.: „Alles am Menschen trägt den

und dem Verhältniß derselben zu seiner (sommatisch-psychischen) Natur. Schon die Genesis des Ich läßt sich gar nicht erklären ohne einen Akt der eigenen Selbstbestimmung*); ebenso ist aber auch Macht der Selbstbestimmung oder eigene Selbstbestimmung nur in dem persönlich bestimmten Wesen möglich. Selbstbestimmung findet wohl auch in der Pflanze und im bloßen Thiere statt**), aber nicht die Macht der Selbstbestimmung. Jene werden wohl durch sich selbst bestimmt, aber sie bestimmen sich nicht selbst***). „Das Thier", sagt Seberholm sehr richtig, „kennt keine Willkür,

---

Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen und der Gefahr seiner eigenen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer neu bestandene Gefahr, eine Gefahr, in die er sich durch eigenen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet."

*) Bockshammer, Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 30: „Schon der Anfang des Selstbewußtseins ist eine Selbstbestimmung, und demnach die Freiheit eine Thatsache, die mit dem Wesen des Ich zusammenfällt." Zeller, a. a. O., V., S. 410—413: „Ohne die Wahlfreiheit läßt sich die Ichheit überhaupt, das Selbstbewußtsein nicht vollständig erklären ...... Selbstheit, Bewußtsein und Persönlichkeit setzen eine solche Unterscheidung des Ich vom Nichtich voraus, in welcher sich jenes aus dem selbstlosen Flusse des Naturlebens herausnimmt, sich im Gegensatze gegen das Objekt, das bloß Daseiende, als ein für und durch sich selbst Seiendes setzt, alles bloße Bestimmtwerden schlechthin von sich ausschließt. Woher diese Entgegensetzung des subjektiven Seins gegen das objektive, wenn doch jenes in Wahrheit schlechthin von diesem bestimmt, wenn auch das bewußte nur ein eben so abhängiges Produkt des Naturzusammenhangs ist, wie das Bewußtlose? Erklärlich wird dieselbe nur, wenn wir annehmen, daß es einen Punkt gibt, auf welchem die physikalische Nothwendigkeit des Geschehens abbricht, und das Subjekt sich mit wirklicher, nicht bloß scheinbarer Freiheit bestimmt, dieser Punkt aber läßt sich nicht finden, wenn dem Ich nicht die Möglichkeit, sich der Naturnothwendigkeit entgegenzusetzen, die Möglichkeit eines zufälligen Handelns gegeben ist: die Wahlfreiheit ist die nothwendige Voraussetzung des Selbstbewußtseins, denn nur indem es die Fähigkeit hat, sich mit Zufälligkeit zu bestimmen, kann es vom absoluten Bestimmtwerden und eben damit von der Bewußlosigkeit des bloß gesetzten Seins loskommen." Rettberg, Religionsphilos., S. 151: „Es hätte nie ein Mensch das Wort Ich aussprechen, nie unter dem Flusse der Naturereignisse die Identität mit sich selbst bewahren können, wenn er nicht an der Idee der Freiheit den Kern seines geistigen Wesens besessen hatte."

**) Die Freiheit, die Spinoza allein kennt, (Ethic. P. I., Def. 7: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.) kommt auch ihnen zu.

***) Vgl. J. Müller, Sünde, I., S. 30.

und mit der ersten Aeußerung der Willkür erhebt sich der Mensch über das Thier.“ So wie aber die Persönlichkeit und mit ihr das aktive Bewußtsein, das Verstandesbewußtsein hervorbricht, erscheint auch in ihrem Geleite sofort die Macht der Selbstbestimmung*). Libertas, sagt Leibnitz, est spontaneitas intelligentis. (De libertate, p. 668, A. v. Erdmann.) Weil das menschliche Ich ein aktiv bewußtes (verstandesbewußtes) und ein aktiv thätiges (willensthätiges) ist, hat es über alles, was in seiner materiellen animalischen Natur vorgeht, Macht, in welchem Maß auch immer, über seine Begierden**) u. s. w., selbst über Seelenkrankheiten***),

---

*) Oerstedt, Der Geist in der Natur, (deutsch von K. L. Kannegießer, Leipzig 1854,) I., S. 81: „Wir müssen bedenken, daß der Mensch sich vor allen anderen irdischen Geschöpfen dadurch auszeichnet, daß die Vernunft, wonach alles Andere sich ohne Bewußtsein richtet, bei ihm zum Selbstbewußtsein gekommen ist. Dadurch ist er frei, wohl zu merken, in der Bedeutung, worin ein endliches Wesen es sein kann.“ Colani in der Revue de Théologie etc., Novbr. 1854, p. 318: „Je dis, que tout être est libre en proportion directe de la conscience, qu'il a de soi. Il n'y a point d'intelligence sans liberté. C'est un principe au quel je tiens beaucoup, je vous l'avoue, et qui me parait fertile en conséquences.“ Volkmann, Psychologie, S. 380: „Die psychologische Freiheit besteht also in der thätigen Umformung des Wollens durch die von dem Ich ausgehenden und in den praktischen Grundsätzen ausgesprochenen Gebote und Verbote. Wer in dieser Weise sein Wollen appercipirt, ist frei in Bezug auf dieses Wollen, und wer es nicht appercipirt, ist bezüglich dieses Wollens unfrei. Der Freie folgt seinem Ich, der Unfreie den einzelnen Wollungen.“ Bockshammer (Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 14. 16,) definirt die Freiheit als „die bewußte Selbstbestimmung“ oder „die ursprüngliche aus sich selbst handelnde Thätigkeit des Geistes.“ Schöberlein in den Jahrbb. für deutsche Theol., VI. (1861), H. 1, S. 21 f.: „Wozu seiner selbst bewußt werden, wenn es sich um nichts anderes handelte, als zu thun, wornach in unserer Natur der Trieb liegt! Dieß vermögen die Naturwesen ohne Selbstbewußtsein. Anders aber, wenn des Menschen Aufgabe darin besteht, seine Wirklichkeit in die Einheit mit der Idee seines Wesens einzuführen, und wenn zu diesem Zwecke diese Idee sich ihm in seiner Seele darstellt und zu fassen gibt. Da haben Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ihre wahre, ihre absolute Bedeutung. Bewußtsein von der Idee des eigenen Wesens und Kraft des Selbstbewußtseins, — Bestimmung, die Idee des eigenen Wesens selbst zu verwirklichen, und Kraft der Selbstbestimmung stehen in korrelatem und solidarem Verhältniß zu einander.“ Vgl. auch Weisse, Philos. Dogm., II., S. 269. 272.

**) Vgl. Volkmann, Psychol., S. 375 f. 388.

***) Novalis Schriften, III., S. 296: „Gewiß ists, daß der Mensch selbst über Seelenkrankheiten Herr werden kann, und dieß beweist unsere Moralität, unser

ja es kann jene Natur sogar von sich abthun, nicht nur im Gedanken, sondern auch thatsächlich durch Selbstmord *). Allerdings wird die Persönlichkeit (das Ich) des Menschen durch seine materielle animalische Natur bestimmt, nämlich in der (sinnlich-selbstsüchtigen) Empfindung und dem (sinnlich-selbstsüchtigen) Triebe. Allein dieß ist nur die eine Seite des Verhältnisses, nach der anderen hin wird ebenso auch seine materielle animalische Natur durch seine Persönlichkeit bestimmt, und hierdurch steigert sich in ihm der bloß materiell animalische Sinn zum Verstandessinn und die bloß materiell animalische Kraft zur Willenskraft (s. unten §. 171.). Daher ist der Mensch nicht (wie das Thier) identisch mit seinen Empfindungen und Trieben, sondern besitzt an seinem Verstandessinn und seiner Willenskraft eine Macht, sich einerseits unabhängig von seinen Empfindungen und Trieben (also von seiner materiellen animalischen Natur) rein aus der Spontaneität seiner Persönlichkeit heraus, ohne vorgängige Sollicitation vonseiten der Empfindungen und der Triebe, und andererseits sogar im Widerspruch mit ihnen zu bestimmen. Die von dem Triebe und der Empfindung ausgehende Sollicitation zum Handeln muß bei dem Menschen, ehe es zum Handeln kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit erscheinen **). Selbst da, wo die Empfindung und der Trieb am vollständigsten und unmittelbarsten in ein ihnen entsprechendes Handeln (nämlich ein wirkliches) ausschlagen, kann es doch nur vermöge der ausdrücklichen Konsultation des Verstandes und der ausdrücklichen Inanspruchnahme des Willens, also überhaupt nur vermöge der

---

Gewissen, unser unabhängiges Ich. Selbst in Seelenkrankheiten kann der Mensch außerhalb sein und beobachten und gegenexperimentiren. Es ist freilich oft sehr schwer, — den sensibelsten am schwersten, deren Hang überhaupt lebhaft und schnell ist."

*) Kahnis, Luther. Dogmatik, I., S. 188: „Das menschliche Ich hat oder vielmehr ist eine solche Spitze der Selbstconcentration, daß es nicht nur seinen Leib wie ein ganz fremdes Objekt . . . . betrachten, behandeln, ja zerstören, sondern seine Geisteskraft, seinen Geistesinhalt, seine Person, ja sich selbst in eine objektive Ferne rücken kann. Mein Ich sagt: Ich habe, ich bin ein Ich."

**) Vgl. die treffenden (übrigens deterministisch gemeinten) Bemerkungen von Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. Aufl., Leipzig 1860), S. 28—40. Weisse, Philos. Dogm., II., S. 272: „Durch ihre Spiegelung im Selbstbewußtsein, durch ihre Vereinigung und Durchdringung im Elemente des Selbstbewußtseins werden die Triebe zu etwas wesentlich Anderem, als sie es sind im Bereiche sinnlicher Unmittelbarkeit." Vgl. S. 273.

ausdrücklichen Zustimmung der Persönlichkeit geschehen, d h. eben nur vermöge der Selbstbestimmung des Menschen.

Anm. 4. Versteht man die Macht der Selbstbestimmung in der hier angegebenen Weise, so hält sie den Angriffen des Determinismus Stand*). Zunächst denen der bloß psychologischen**). Wie dieser auch argumentiren möge, es bleibt eine unverrückbare Erfahrungsthatsache***) für Jeden, daß er sich in Ansehung jedes einzelnen (wirklich) moralischen Akts in seinem Leben in der Möglichkeit befand, ihn auch zu unterlassen†). Wo diese Möglichkeit für uns hinwegfällt (wie bei Geistesstörungen), da sehen wir die in

---

*) J. H. Fichte, J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, (2. A.), I, S. 22: „Der Schein unwiderstehlicher Consequenz, welcher dem Determinismus anhaftet, entsteht lediglich daraus, daß man den Begriff der Nothwendigkeit nur in mechanischem Sinne, als eine von außenher die Weltwesen zwingende Verkettung von Ursachen zu denken gewohnt ist. Erhebt man sich zur Einsicht, daß in jedem Weltwesen ein Mittelpunkt selbständigen Gegenwirkens wider die von außen kommenden Einwirkungen gegeben sei, so ist jener Gedanke bloß mechanischer Verkettung unter den Weltwesen für immer verschwunden. Solche Einsicht im großartigsten Maßstabe gewährt nun eben die Kantische Moral; sie erweckt auf das unwiderstehlichste das Gefühl der von innenher sich bestimmenden, von außen unbezwinglichen Macht („Autonomie") des menschlichen Geistes." Gegen den Determinismus s. auch die Erörterungen von Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 578—603. Gott und der Mensch, I., S. 603—606.

**) Unter den neuesten Vorkämpfern für diesen Determinismus kommt besonders Schopenhauer in Betracht, theils in seiner Schrift: Die beiden Grundprobleme der Ethik, theils in seinem Hauptwerke: Die Welt als Wille u. Vorstell. S. auch K. Chr. Planck, System des reinen Realismus, I., S. 224—242. 549 f.

***) Schelling, Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 304: „Das allgemeine sittliche Urtheil erkennt in jedem Menschen eine Freiheit, die sich selbst Schicksal und Nothwendigkeit ist." Ganz unzulänglich sind die Argumente, mit denen Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 323 f., diese Thatsache zu entkräften sucht, auf der Grundlage von Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 17 ff.

†) Vgl. Rettberg, Religionsphilos., S. 150—153. Lotze, Mikrokosmus, I., S. 279-286. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 4, schreibt: „Wir mögen noch so sehr bestimmt gewesen sein durch Eindrücke, Triebe oder Motive — die That selbst erkennen wir an als die unsere, d. h. als eine freie. .... Sittlichkeit und Freiheit sind Korrelatbegriffe. Diese verneinen, heißt jene verneinen. Das sittliche Bewußtsein als eine psychologische Thatsache anerkennen, heißt die Freiheit anerkennen. Ob es gelinge, mit unserem Denken dieses Begriffs und dieser Thatsache Herr zu werden, oder nicht, — die Sache selbst ist uns innerlichst gewiß." S. auch Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 600—605.

uns sich ereignenden Akte (mögen sie nun bloß innere bleiben oder zugleich äußere werden,) gar nicht als moralische Akte an, sondern eben als bloße Vorgänge in uns, als bloße Ereignisse, und zwar näher als Naturereignisse. Diese psychologische Thatsache, daß wir uns im Handeln unvermeidlich als uns selbst bestimmend ansehen, vermag der Determinismus schlechterdings nicht zu erklären*), und indem er die moralische Zurechnung nothwendig ausschließt**), steht ihm überdieß unser unveräußerliches Bewußtsein um unsere Verantwortlichkeit für unser Thun und Lassen***) als eine unüberwindliche Instanz entgegen†). „Es gibt kein Wollenmüs-

*) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 403 f.: „Aber die Frage ist, ob überhaupt ein Wollen zustande kommen kann, wenn jede Thätigkeit des Subjekts von Anfang an determinirt ist, und dieß muß deßhalb verneint werden, weil die im Individuum widerstandslos sich vollziehende Wirkung des Ganzen auch immer nur als Naturnothwendigkeit in ihm wirken, unmöglich hingegen ein im Ich anfangendes Handeln, eine wirkliche Selbstbestimmung hervorrufen könnte. Der Begriff der letzteren verlangt, daß die äußeren Einwirkungen die Willensthätigkeit nur veranlassen, ihr verursachender Grund dagegen im Ich selbst liege. Der Determinismus dagegen läßt diesen nur insofern im Ich liegen, als er durch äußere Einwirkung in ihm gesetzt ist, in letzter Beziehung also doch immer außer dem Ich. Die Thatsache des Willens ist deterministisch nicht zu erklären. Noch weniger begreift sich von diesem Standpunkte aus die Erscheinung, daß sein der Voraussetzung nach durchaus nothwendiges Thun dem Subjekt als ein willkürliches zum Bewußtsein kommt, da sich schlechterdings nicht absehn läßt, vermöge welcher Nothwendigkeit das, was in keiner Beziehung anders sein kann, sich ganz allgemein im Bewußtsein als ein Andersseinkönnendes abspiegeln sollte." Dieser letzte Punkt erhält dann im Folgenden eine vortreffliche nähere Ausführung.

**) Dieß ist meisterhaft nachgewiesen von Zeller, a. a. O., V., 3, S. 404—410. 444.

***) Wie Frauenstädt die Vereinbarkeit unserer Verantwortlichkeit für unser Handeln mit der deterministischen Ansicht zu vereinigen sucht, s. Das sittliche Leben, S. 232—235. 240.

†) Rettberg, Religionsph., S. 151 f.: „Der Mensch weiß sich frei nicht in abstracto, sondern jedesmal nur im Augenblicke der That, und in der Beziehung zu dieser durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit .... Es ist eine unwiderlegliche Stimme der eigenen Brust, daß der Mensch im Augenblicke des Handelns auch anders handeln könne .... Mögen mancherlei Potenzen sollicitirend auf mich einwirken, Triebe, Begierden oder mehr geistige Motive, wie meine eigene Vergangenheit, die mit süßen Erinnerungen lockt oder mit herben schreckt: hoch über diesem allem steht das Bewußtsein, daß nichts dergleichen mich selbst von der Autorschaft der That dispensirt, daß ich sie mit allem ihrem sittlichen Gewicht auf mich als Thäter nehmen muß .... Unser Beweis liegt vielmehr allein in der redlichen Antwort auf die Frage, ob der

sen"*) in unserer Erfahrung. „Kein Vernunftwesen kann gezwungen, sondern nur bestimmt werden, sich selbst zu zwingen" **). Als libertas a coactione***) ist die Macht der Selbstbestimmung eine unerschütterlich feststehende Thatsache unserer inneren Erfahrung: wie schon Thomas von Aquino sagt: Semper homo quantum ad arbitrium rationis remanet liber a coactione, non tamen liber est ab inclinatione. Damit ist aber nicht die Freiheit von äußerem Zwange gemeint, die sich ganz von selbst versteht†), sondern die Freiheit von jeder inneren Röthigung††), in dem Sinne, daß in der freien That nur hervortrete, was schon vor ihr in dem Handelnden dagewesen†††). Allerdings empfängt das Ich in jedem Moment Sollicitationen zum Handeln, und zwar zu einem bestimmten Handeln, von seiner eigenen Natur und von seiner Außen-

Mensch sich nicht für seine That in letzter Instanz verantwortlich weiß. Muß dieß bejaht werden, so ist damit auch die Möglichkeit des Andersgekonnthaben zugegeben."

*) Luthardt, Der freie Wille, S. 7.

**) Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I, 3,), S. 582.

***) Polanus Syntagma Theologiae christianae (Basel 1609), V., 32: Essentialis ac naturalis proprietas voluntatis est libertas a coactione. Haec libertas a coactione est essentiae voluntatis insita in ipsa creatione, ita ut haec sit natura voluntatis, ut se cogi non sustineat. Nam voluntatem cogi posse, implicat contradictionem. Libertas haec a coactione est perpetua et inamissibilis.

†) Rettberg, Religionsphil., S. 152: „Von äußerem Zwange ist nicht die Rede, denn wer sich zwingen läßt, beweist eben dadurch seine Freiheit, daß er dem Zwange weicht und den Widerstand nicht länger fortsetzt."

††) Luthardt, Der freie Wille, S. 6: „Zur Freiheit gehört auch die Entfernung der inneren Röthigung, welche in meiner Naturartung liegt, so daß diese wollte oder thäte, was ich will oder thue, und nicht ich selbst .... Frei sein heißt sein selbst sein in seinem Wollen und Thun, und nicht eines Anderen, auch nicht seiner eigenen Naturartung und ihrer Triebe und Gesetze sein, sondern diesen sich entnehmen, um von sich selbst aus sich zu entscheiden." Trendelenburg, Log. Unters., (2. A.) II., S. 93: „Diese Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur im Gedanken erfaßte Gute zum Beweggrund zu haben, nennen wir die Freiheit des Willens."

†††) Schmid, Christl. Sittenl., S. 216: „Einmal wird eben das Wesen der Freiheit verkannt, wenn man meint, in der freien That trete nur hervor, was vorher schon dagewesen ist. Was in der That hervortritt, war vielmehr als Wissensinhalt gar nicht da."

welt her; aber es sind dieß keine Nöthigungen zum Handeln, so stark sie auch sein mögen*), sondern eben nur Impulse, denen gegenüber ihm die Entscheidung anheimgegeben ist. Sie zeigen ihm zunächst nur Möglichkeiten des Handelns, unter denen es eine Wahl treffen muß**), ohne die es überhaupt gar nicht zum Handeln kommen kann. Die Unumgänglichkeit einer eigenen Entscheidung des Ichs gegenüber von diesen Sollicitationen zum Handeln, die es von außenher (d. h. von dem, was es nicht selbst ist,) empfängt, leuchtet um so unmittelbarer ein, da ihm in jedem Momente eine Vielheit von solchen Impulsen, und zwar von miteinander im Streit liegenden Impulsen vorliegt, eine Vielheit von Möglichkeiten, und zwar von realen Möglichkeiten des Handelns***), die einander ausschließen †). Das Ich nun ist in seinem Verhältniß zu diesen Antrieben keineswegs, wie der Determinismus annimmt, der bloße statische Punkt, in welchem die Gewichte und die Richtungen aller jener Impulse, die aus seiner eigenen Natur und von seiner Außenwelt her an es kommen, zusammentreffen, und zu derjenigen Bewegung, welche sich nach dem Gesetz der Mechanik aus diesem Zusammentreffen mit Nothwendigkeit ergibt, ausschlagen. Es ist vielmehr „ein Vermögen selbstthätiger Reaktion" gegen sie. Es bringt dieselben zunächst zum Stillstande, es unterbricht ihre Einwirkung, um sie sich zum Objekt zu machen, zum Objekt seiner Beurtheilung und seiner Entschließung ††), und es verhält sich zu ihnen als zu bloßen Möglichkeiten, die es in seiner Gewalt hat, ob es sie zu Wirklichkeiten werden

---

*) Luthardt, Der freie Wille, S. 440: „Wenn auch die stärksten Impulse auf uns eindringen — zuletzt kommt es doch auf unsere eigene freie, d. h. von uns selbst ausgehende Selbstbestimmung an, ob wir von den Impulsen uns bestimmen lassen wollen oder nicht."

**) Weisse, Philos. Dogm., II., S. 270: „Ueberall knüpft sich an den Begriff der Freiheit die Vorstellung selbstbewußter Herrschaft über ein Bereich der Möglichkeit zunächst innerer, dann aber auch nach außen gerichteter Thätigkeiten und Bewegungen."

***) Weisse, a. a. O., S. 272: „Der Begriff einer freien Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der Triebthätigkeiten ist so gewiß nicht eine leere Abstraktion, so gewiß die Möglichkeiten selbst unter denen gewählt wird, auch als Möglichkeiten ein Reales sind, und nicht bloß ein Scheingebild begrifflicher Abstraktion."

†) Vgl. Zeller, a. a. O., V., 3, S. 426f.

††) Schelling, Die Weltalter (S. W., I, 8,), S. 306: „Zwischen der Möglichkeit und der That muß etwas sein, wenn sie freie That sein soll."

lasse oder nicht*). Es kann von sich aus das psychologische Gewicht jeder einzelnen von ihnen verstärken sowohl als vermindern oder auch ganz aufheben, und so ohne Widerspruch dem psychisch schwächeren Antriebe folgen statt dem psychisch stärkeren. Denn das Ich ist eben nicht der Inbegriff der psychischen Ereignisse im Menschen, sondern ein von diesen unterschiedenes und ihnen gegenüber, in irgend einem Maße, selbständiges Sein. Daher kann es von sich selbst aus eine Entscheidung in Ansehung der mannichfachen Möglichkeiten des Handelns, die ihm vorliegen, treffen durch seine eigene Wahl, von sich selbst aus eine Kausalität ausüben auf die psychischen Vorgänge, mit denen es zu thun hat, und ihnen von sich aus eine ganz neue Richtung und Wendung geben**). Diese psychischen Naturereignisse sind ja allesammt Ereignisse innerhalb seiner eigenen Natur. Diese Reaktion im Menschen gegen die in ihm in Bewegung begriffenen

*) Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 198: „Allein es bleibt hiergegen unleugbar vor allem die Thatsache, daß in dem Augenblick der inneren Berathschlagung die äußere Kausalität, die Kontinuität der Einwirkungen unterbrochen ist, und daß mit dem Entschluß infolge dieser Berathschlagung eine neue von innen ausgehende Kausalität beginnt, ja daß der Mensch sich bewußt ist, wenn er wolle, grade den Antrieben und Beweggründen folgen zu können, welche vermöge der äußeren Anregung nicht die kräftigeren sind, sondern die schwächeren, je nachdem er will den Motiven ein Gewicht beilegen von innen heraus, daß er also das Gewicht, den Einfluß der Bestimmungsgründe seines Willens frei bestimmen kann. Durch beides erprobt das Subjekt unstreitig die Fähigkeit, aus der Kontinuität der Wechselwirkung bloßer Naturkräfte herauszutreten.“

**) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 445 f.: „Der Willensakt selbst erfolgt nur dadurch, daß das Ich aus dem Gegebenen in sich selbst zurückgeht, sich als das Allgemeine von seinen besonderen Zuständen unterscheidet, diese auf sich bezieht und aus seiner Allgemeinheit heraus bestimmt. Dieses aber wäre nicht möglich, wenn die Thätigkeit des Ich nicht in der Art unabhängig vom Gegebenen wäre, daß sie nie bloß das Produkt der vorangehenden Zustände, sondern immer zugleich auch das Setzen einer neuen Reihe ist, d. h. wenn nicht zwischen die receptive Thätigkeit, in der wir die praktischen Antriebe in uns aufnehmen, und die produktive des Handelns ein Akt der freien Wahl in die Mitte träte. Weil aber dieser Akt eben nur diese Bedeutung hat, so ist er keine vom Gegebenen schlechthin unabhängige Thätigkeit, kein Sichbestimmen aus der reinen Indifferenz heraus; der Zustand des Subjekts ist vielmehr immer ein irgendwie bestimmter und seine Wahlfreiheit besteht nur darin, daß der Wille vermöge der Allgemeinheit seines Wesens über die besonderen Zustände, welche in jedem Augenblicke seinen konkreten Inhalt bilden, übergreift, und von einer Thätigkeit zu einer anderen, nicht als nothwendige Folge in jener enthaltenen, überzugehen die Macht hat.“

psychischen Impulse ist sonach durchaus nicht, wie der Determinismus vorgibt, eine Wirkung ohne Ursache*). Ihre Ursache liegt eben in dem Ich, das jenen Impulsen gegenüber eine für sich seiende Kausalität ist**), das sich von allem unterscheidet, was es ist, und sich zu allem diesem spontan verhält. Weßhalb denn auch die Macht der Selbstbestimmung durchaus nichts Unerklärliches***) ist; oder jedenfalls nur für den unerklärlich ist, der den Begriff des Ich und überhaupt der Person nicht versteht. Der Determinismus ignorirt eben das Ich im Menschen und seinen Unterschied von der Natur desselben, nämlich auch der psychischen, wozu er freilich in der herkömmlichen Psychologie eine Berechtigung findet. Er identifizirt deßhalb den Menschen mit dem Gesammtprodukt seiner vorangegangenen Geschichte. Wie falsch diese Identifizirung ist, zeigt aber schon die Thatsache der Reue, in welcher das Ich sich von seiner eigenen That loszumachen strebt, unter Umständen von seiner ganzen bisherigen Geschichte†). Dem Detereinismus ist auch sie nichts weiter als ein Naturereigniß, und als solches würde sie überhaupt eine moralische

*) Mit solchen Widerlegungen reicht man in diesem Punkte allerdings dem Determinismus gegenüber nicht aus, wie die bei Mehring, Religionsphilosophie, S. 312: „Das Princip des Grundes wird auch bei dem Wollen nicht aufgehoben. Vielmehr heißt gerade Wollen soviel als einen Grund setzen. Alles Seiende, sofern es ist, ist nicht grundlos, und den Unterschied macht nur dieß, daß das eine seinen Grund hat oder vielmehr von ihm gehabt wird, das andere ihn setzt. Auch die Freiheit ist nicht grundlos, sondern sie besteht darin, den Grund zu setzen. Der Mensch, sofern er einen Grund setzt, ist er Person."

**) Sagt man, wie dieß die gangbare Ausdrucksweise ist, „der Wille" wirke auf sich selbst: so entsteht freilich der Schein, als fehle es an einer Kausalität. Von der herkömmlichen Psychologie aus kann die Frage nach „der Freiheit des menschlichen Willens" überhaupt nicht ins Klare gesetzt werden.

***) Schelling, Philosophie und Religion (S. W., I., 6,), S. 52: „.... Freiheit, welche allerdings unerklärbar ist, weil dieß eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu sein."

†) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 428: „In der Reue zieht sich der Wille aus der That zurück." (Genau würde vielmehr zu sagen sein: In der Reue zieht das Ich den Willen aus seiner That zurück.) „Was in der Reue zum Vorschein kommt, ist jedenfalls dieß, daß der Wille" (sollte heißen: das Ich) „in seinem Thun" (einschließlich des Wollens) „nicht schlechthin aufgeht, sondern sich zu jeder einzelnen That als das über sich stehende Allgemeine verhält." S. 429: „Ebendadurch und in der Art ist der Wille" (das Ich) „Herr seiner Handlungen, daß er die Richtung seines Thuns in jedem Moment zu unterbrechen und zu verändern im Stande ist."

Bedeutung gar nicht haben*). Der Determinismus betrachtet seine Vorstellungsweise als eine unausbleibliche Konsequenz des Kausalitätsgesetzes**), indem er stillschweigend voraussetzt, daß es eine andere Kausalität als eine Naturkausalität nicht geben kann***). Auf dieses Kausalitätsgesetz geht auch Schopenhauer zurück. Indem er anerkennt, daß es für den menschlichen Willen ein eigenthümliches Gesetz gibt, nämlich daß er die durch das Erkennen vermittelte Kausalität ist, das Gesetz — wie er es nennt — der Motivation, sieht er doch in ihm eben auch nur eine besondere Modifikation und Form des Kausalitätsgesetzes, das auch in der Motivation mit Nothwendigkeit wirken soll. Der Kampf der mit einander im Widerstreit liegenden Motive entscheidet sich ihm zufolge nach den Gesetzen der Mechanik†). Allein so verhält es sich eben nicht, weil es im Menschen ein Ich gibt, das die Motive zu seinem Objekt macht. Unser Ich ist der Herr über alle die psychischen Impulse, die sich in uns als Motive geltend machen wollen††). Es formirt sich aus ihnen selbst seine Motive, und kann die bereits formirten wieder umgestalten, nämlich dadurch, daß es gegen diese bestimmten Impulse

---

*) Nach K. Chr. Planck, a. a. O., I., S. 233 ff., ist gerade nur von der deterministischen Ueberzeugung aus die echte Reue möglich und der echte Schmerz über das Böse.

**) Ueber den Mißbrauch, den der Determinismus mit dem Gesetze der Kausalität treibt, s. die Bemerkungen von Lotze, Mikrokosm., I., S. 282—285. Es heißt hier u. A. (S. 284): „Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes, daß jeder Theil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müßte, sondern darin, daß jeder in dieser Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandtheil nach diesen Gesetzen weiter wirkt. Sprechen wir gewöhnlich nur davon, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, so sollten wir im Gegentheil das größere Gewicht auf den anderen Ausdruck des Satzes legen, darauf, daß jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat."

***) Lotze, Mikrokosm., I., S. 283: „Daß die Gesammtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und nothwendigen Wirbels von Erscheinungen darstellen könne, in welcher für die Freiheit nirgends Platz sei: diese Ueberzeugung unserer Vernunft steht uns so unerschütterlich fest, daß aller übrigen Erkenntniß nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr, als dem zuerst gewissen Punkte, den widersprechendeu Anschein unserer Erfahrung in Einklang zu bringen."

†) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 44 f., 176.

††) Lotze, Mikrokosm., III., S. 78: „. . . daß der Begriff der Freiheit widersinnig wird, wenn er nicht die Empfänglichkeit für den Werth von Beweggründen einschließt."

seiner somatisch-psychischen Natur andere Impulse, die gleichfalls in ihr liegen, aufweckt und ins Spiel setzt. Wir sagen dann: das Subjekt nimmt sich zusammen gegen den Andrang der es bestürmenden Antriebe. Es kann aber freilich dieß auch unterlassen: es sei nun aus Trägheit oder aus Unlauterkeit. Aber auch in diesem Falle könnte das Ich sehr wohl von sich aus reagiren gegen diese, sei es nun Trägheit oder Unlauterkeit des Subjekts. Das Fehlerhafte bei Schopenhauers Läugnung der „menschlichen Willensfreiheit" ist, daß er nicht anerkennt, daß der Mensch seinen moralischen Charakter ändern kann, daß sein Charakter Gegenstand einer von ihm auf denselben auszuübenden bestimmenden Wirksamkeit sein kann, daß also der Mensch über sich selbst eine Macht hat, — überhaupt, daß er den Menschen nicht sich selbst Objekt seiner Selbstbestimmung sein läßt, — und dieß alles weil er in ihm nicht das Ich (die Persönlichkeit) und die Natur unterscheidet. Mehr als die obige These, daß Jeder sich in Ansehung jedes einzelnen moralischen Akts in seinem Leben in der Möglichkeit befindet, ihn auch zu unterlassen, darf die „Freiheitslehre" dem psychologischen Determinismus gegenüber nicht behaupten*); diese Behauptung aber läßt sich nimmermehr mit dem Argument über den Haufen werfen, daß alles nothwendig sei, was einen zureichenden Grund habe, wie doch unbestreitbar jede moralische Aktion. Denn das rein logische Gesetz vom zureichenden Grunde hat mit einem nöthigenden Kausalzusammenhange so wenig gemein, daß es sich vielmehr über alles, was ist, überhaupt erstreckt, auch über das Zufällige**). In den Schein der Unwiderleglichkeit kann dieser Determinismus sich nur dadurch hüllen, daß er den wirklichen Stand des Streits durch eine Entstellung der Antithese verwirrt, indem er — und so namentlich auch der Schopenhauersche***) — die Miene annimmt, als wolle von den Gegnern eine absolute und unter allen Umständen absolut bleibende Macht der Selbstbestimmung für den Menschen in Anspruch genommen werden, was denn doch nur sehr weniger Meinung ist. Eine absolute Wahlfreiheit ist uns in unserer Erfahrung nirgends

---

*) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 426: „Die Frage ist nicht, ob sich der Wille aus der Indifferenz heraus willkürlich für dieses oder jenes bestimmen kann, sondern, ob bei dem Uebergang von einer Willensbestimmung zur anderen Willkür stattfindet."

**) S. darüber die Erörterung Batkes, a. a. O., S. 263. 306 f.

***) Ebenso Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 222 f.

gegeben. In unserer Wirklichkeit findet sich das menschliche Handeln allemal in irgend einem Grade prädeterminirt, nämlich durch den jedesmaligen moralischen Zustand des Handelnden; aber nur mitbestimmt, also nur relativ prädeterminirt, nie unbedingt. Denn allerdings bleibt das Handeln nicht ohne bleibende Folgen in dem handelnden Subjekt. Dieses bestimmt sich, von der moralischen Unbestimmtheit ausgehend, durch jeden Akt seiner Selbstbestimmung wirklich, und gibt sich je länger desto mehr einen moralischen Habitus*), der sich namentlich in der Macht der moralischen Gewöhnung**) deutlich kund gibt. Die individuelle Person beschränkt durch ihr Handeln unvermeidlich selbst ihre anfängliche mo-

*) Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 230 f.: „Das Handeln ist nicht bloß etwas Momentanes, das gar nichts nach sich zöge. Der Wille hat als Folge seiner Selbstentscheidung nun auch einen bestimmten Gehalt und eine bestimmte Richtung, von wo aus sodann allerdings wieder eine weitere Selbstentscheidung erfolgen kann, aber nur eine solche, welche die vorangegangene Selbstentscheidung zur Voraussetzung hat; und dieß so, daß entweder diese aufgehoben und ausgeglichen oder in derselben Richtung und mit demselben Lebensgehalt fortgefahren wird. Das Verhalten des Willens kann darum nicht als ein rein formaler Akt gefaßt werden, sondern der Wille bestimmt sich selbst, und wenn er sich bestimmt hat, so ist er nicht mehr pure, was er zuvor war. Daher wäre es geradezu absurd, wenn man die Freiheit in das Vermögen, sich ohne Impulse zu bestimmen, setzen wollte, weil ja auch alle vernünftigen Bestimmungsgründe dadurch ausgeschlossen würden, und die Freiheit das Allerblindeste wäre, was gedacht werden könnte. Darauf läuft aber auch die Definition hinaus, welche Kant bei seiner die Freiheit betreffende Antinomie zu Grunde legte, indem er sie als das Vermögen faßte, einen Zustand von selbst schlechthin anzufangen. Hiernach wäre eine Handlung nur dann frei, wenn sie mit unsern vorhergegangenen Handlungen und Zuständen in keinem Zusammenhang stände. Allein die Freiheit kann nicht darin bestehen, daß wir ohne Bestimmungsgrund handeln und aller Zusammenhang zwischen unsern successiven Zuständen aufgehoben ist, sondern nur darin, daß sie unter entgegengesetzten Bestimmungsgründen Einem den Vorzug gibt, und so das Verhältniß zwischen einem Bestimmungsgrund und einer Handlung so wie den Zusammenhang unsrer successiven Zustände, aber freilich nicht bloß der unser Bewußtsein affizirenden Vorstellungen, bestimmt." Mehring, Religionsphilosophie, S. 537: „Es läßt sich mit dem Willen nicht gaukeln; zuerst haben wir ihn, dann hat er uns."

**) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 446: „Daher die Macht der sittlichen Gewöhnung, der Kontinuität des Charakters, welche aber nichts desto weniger keine so absolute ist, daß nicht derselbe Wille, der einem Charakter die Richtung gegeben hat, diese auch wieder zu ändern die Macht hätte." Vgl. Weizsäcker in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., S. 158 f.

ralische Unbestimmtheit je länger desto mehr*), und wird durch sich selbst je länger desto mehr eine moralisch bestimmte. Diese bereits gegebene moralische Bestimmtheit des sich selbst bestimmenden Subjekts übt nun unvermeidlich auf jeden Akt seiner Selbstbestimmung, auf jeden moralischen Entschluß desselben einen bestimmenden Einfluß aus; aber doch nur einen mitbestimmenden. Sie ist dabei nicht der alleinige bestimmende Faktor, und daher ist ihr bestimmender Einfluß nur ein relativer kein absoluter, nicht ein an sich entscheidender**). Bei jedem Akt der Selbstbestimmung ist die sich bestimmende individuelle Persönlichkeit (Ich) durch ihren Naturorganismus (vor allem den psychischen) — nämlich durch die eigenthümliche Beschaffenheit, die er infolge der bisherigen moralischen Entwickelung des

---

*) Schelling, Syst. des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 549: „Durch das Handeln selbst und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs Neue, dergestalt, daß man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frei, indem es handelt."

**) J. Müller, Sünde, II. S. 88: „Wenn die Freiheit nach ihrem formellen Moment das Sichselbstbestimmen des Willens aus dem Unbestimmten ist, so fehlt der Determinismus dadurch, daß er — in seiner geistigsten Gestalt — zwar ein Sichselbstbestimmen des Willens zugibt, aber nur ein solches, welches aus schon vorhandener Bestimmtheit entspringt, die indifferentistische Freiheitslehre dadurch, daß sie zwar die Unbestimmtheit als Voraussetzung des Willensaktes behauptet, aber ein wirkliches Sichselbstbestimmen des Willens, aus welchem, wenn es ein solches ist, doch irgendwelche Bestimmtheit desselben hervorgehen muß, nicht anerkennt." — Eine sehr klare Darstellung des hier in Rede stehenden Sachverhalts (bei der es nur noch darauf angekommen sein würde, erforderlichen Orts von der Persönlichkeit oder dem Ich zu reden, statt von dem Willen,) gibt derselbe Verf. a. a O., II, S. 76—80. Wir heben hier nur die Bemerkung (S. 78 f.) aus: „Wir werden demnach in aller sittlichen Entwickelung zwei Momente zu unterscheiden haben, die Momente des Zustandes — habitus — und der That — actus. Wer die sittliche Entwickelung nur als ein Aggregat von lauter einzelnen Handlungen ansieht, so daß es niemals zu einem bestimmten sittlichen Zustande kommt, oder daß dieser Zustand doch ohne Folge und Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjekts, der zerstört den Begriff der Entwickelung; aber nicht minder der, welcher den bestimmten Zustand überall als das Ursprüngliche, das Prius, und jede sittliche That, jeden sittlichen Entschluß lediglich als dessen nothwendige Aeußerung und Folge betrachtet." Frauenstädt, Das sittl. Leben, S. 374, sagt sehr richtig: „Die vorangehenden Handlungen machen den Menschen unfrei für die folgenden. Mancher möchte gern zurück, aber er kann nicht mehr, er hat sich durch die vorangegangenen Handlungen der Freiheit beraubt." Er setzt aber sofort mit guten Grunde hinzu (S. 375 f.,), daß diese Unfreiheit eine nur relative sei.

Individuums an sich hat, — schon zumvoraus mitbestimmt; aber eben auch nur mitbestimmt, also nur relative prädeterminirt*). Denn sie kann ja ihre Funktion auch auf diesen ihren Naturorganismus, in seiner jedesmaligen moralischen Bestimmtheit, selbst richten und so ihn anders bestimmen oder umbilden. Absolut selbständig ist sie ihm gegenüber zwar nicht (dieß ist sie nur insofern sie denselben vollständig selbst gesetzt hat, als geistigen,); aber eben so wenig ist sie schlechthin abhängig von ihm. Dieß ist ja augenscheinlich auch der Sachverhalt, den die Erfahrung uns an die Hand gibt. „Unbefangen betrachtet zeigt uns die Wirklichkeit weder die absolute Freiheit, welche Kants praktische Vernunft sucht und postulirt, noch die bloße Unfreiheit und Naturnothwendigkeit, welche seine theoretische Vernunft findet, sondern eine bedingte und beschränkte Freiheit**)." In demselben Maß freilich, in welchem die moralische Entwickelung des persönlichen Wesens sich in die Abnormität verirrt, schwindet seine moralische Macht der Selbstbestimmung als Wahlfreiheit zusammen, und die absolute Vollendung der moralischen Abnormität in ihm muß als zugleich die vollständige Aufhebung der moralischen Wahlfreiheit in ihm betrachtet werden. So lange es jedoch in ihm noch ein Minimum von Entwickelung gibt, ist auch die moralische Wahlfreiheit für dasselbe noch nicht schlechthin weggefallen. Mit dem Liberum arbitrium, wie wir es fassen, kann ein wirkliches Unvermögen zum Guten sehr füglich zusammenbestehen. Denn auch bei diesem moralischen Unvermögen oder diesem Hange zur Sünde bleibt ja für das persönliche Geschöpf bis zu dem eben erwähnten Abschlußpunkt immer noch in jedem konkreten Moment die Wahl offen zwischen dem das Böse wollen und thun Wollen und dem Nichtwollen das Böse wollen und thun, zwischen der Zustimmung zu der unvermeidlichen bösen Willensregung und dem, wenn auch nothwendig erfolglosen, Kampfe wider sie. (S. unten.) Das bisher Gesagte ist wider den psychologischen Determinismus gerichtet; der religiöse Determinismus bestreitet die menschliche Macht der Selbstbestimmung von einer anderen Seite her. Er hält es für unvereinbar mit der Absolutheit Gottes, ihm gegenüber dem Menschen die Macht

*) Zeller, a. a. O., V. 3, S. 433: „In jeder Handlung sind Willkür und Nothwendigkeit verbunden, die Handlungen sind nur relativ nothwendig und nur relativ zufällig."

**) J. Müller, Sünde (3. A.), II. S. 119. Vgl. Volkmann, Psychol. S. 381.

der Selbstbestimmung beizulegen. Aber damit erklärt er nur überhaupt den Begriff des *persönlichen* Geschöpfs für unmöglich. Diese Schwierigkeit*) entspringt indeß lediglich aus einem unrichtigen Begriff von der Absolutheit Gottes und insbesondere seiner Allmacht, den wir bereits früher (§. 33.) beseitigt haben. Gott besitzt freilich die unbedingte *physische* Macht auch über sein *persönliches* Geschöpf; allein die Selbstbestimmung ist *eben ihrem Begriff zufolge* schlechthin *nicht* Objekt irgend einer *physischen* Macht, der absoluten ebensowenig wie der relativen. Daher bethätigt Gott in seinem Verhältniß zur persönlichen Kreatur seine Macht selbstverständlich nur in *dem* Maße und nur in *der* Weise, wie es dem Begriffe jener entspricht und die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, für sie nicht aufhebt**). Es sollte sich dieß füglich ganz von selbst verstehen; denn damit handelt Gott eben nur ganz einfach *vernünftig****). Eine *Beschränkung* seiner Absolutheit liegt aber darin so wenig, daß vielmehr die Nothwendigkeit des entgegengesetzten Verfahrens für Gott eine solche sein würde (s. oben §. 33.). Es kann daher dabei von einer „Selbstbeschränkung" Gottes keine Rede sein. So wenig, daß vielmehr, mit Jul. *Müller*†) zu reden, auch das *wesentlich* mit zu seiner Absolutheit gehört, „daß er die in ihm liegende absolute Kausalität wahrhaft in seiner Macht hat, und nicht überall

---

*) *Apelt*, Religionsphilos., S. 67: „Dem wahren Wesen und ewigen Sein der Dinge nach ist der Mensch unabhängig von der Natur und ihren Gesetzen, nicht nur seiner Existenz nach, sondern auch seiner Kausalität nach. Abhängig dagegen ist er von Gott seiner Existenz nach, unabhängig (frei) seiner Kausalität nach. Wie ein selbständiges freies Wesen (d. i. ein von Naturbedingungen unabhängiges Wesen) zugleich ein erschaffenes Wesen, d. i. eine Wirkung der höchsten Ursache aller Dinge sei, das kann nur in Ideen gedacht, aber nicht auf wissenschaftliche Begriffe gebracht werden; da wir wissenschaftlich alle Abhängigkeit des Einen von dem Anderen nur nach Gesetzen der Natur vorzustellen vermögen." (?)

**) J. *Müller*, Sünde (3. A.), II. S. 265 f.: „Das ist ja überhaupt die Art der wahren Stärke, daß sie duldsam ist und Andere in ihrer Selbständigkeit gern gewähren läßt, weil sie nichts von ihnen zu fürchten hat. Und der starke Gott sollte seinen edelsten Geschöpfen die Freiheit nicht gönnen, weil er dann nicht mehr der Alleinwirkende wäre?"

***) *Schmid*, Christl. Sittenlehre, S. 235: „Ist Gott selbst wahrhafte Persönlichkeit, ... so ist er . . . . lebendiger schöpferischer Geist, welcher eben darum als in sich reflektirt auch seiner *Allmacht Maß und Ziel* bestimmt." Vgl. S. 256. 257.

†) Sünde, I., S. 350 d. 1. A. (Vgl. 3. A., II., S. 265 f.)

nach ihrer Absolutheit wirken muß*)." Für uns versteht sich jene „Selbstbeschränkung" Gottes (wenn wir diesen durchaus schielenden Ausdruck um der Kürze willen einmal gebrauchen dürfen,) dem Menschen gegenüber ohnehin völlig von selbst, nachdem wir in dem Schaffen überhaupt Ein für allemal ein Verzichten Gottes auf seine rein absolute Wirksamkeit ad extra erkannt haben. (S. §. 44.) Vollends vom christlichen Bewußtsein aus kann gar nicht anders geurtheilt werden. Denn, wie abermals Jul. Müller**) bemerkt, soll der Begriff der menschlichen Freiheit die Macht haben, „die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten und uns den Ausspruch unsers Schuldbewußtseins zu erklären", „so muß der Selbständigkeit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen." Fügen wir noch hinzu, was derselbe Theolog***) eben so schön wie wahr sagt: „Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt."

§. 87. Vermöge der ihm wesentlich eignenden Macht der Selbstbestimmung tragen die Lebensfunktionen des persönlichen Geschöpfs wesentlich den Charakter des sich selbst Bestimmens an sich, und es befindet sich so unumgänglich in der Nothwendigkeit, sich selbst zu bestimmen. Es kann sein Leben nicht als ein bloß passives (die lediglich passive Spontaneität mit eingeschlossen), es muß es als ein selbst aktives leben, — es muß sein Leben selbst leben. Es stellt sich ihm also eine Aufgabe, eine Lebensaufgabe, — nämlich eben die, kraft seiner eigenen Selbstbestimmung zu leben, — sein Sein zum Objekt seiner eigenen Selbstbestimmung zu machen, folglich es als Mittel für sich, d. h. für seinen Zweck zu verwenden, und sohin sich als Selbstzweck zu behandeln, damit aber sein Sein (d. h. näher: sowohl sich selbst, wie er ohne sein Zuthun Naturprodukt ist, als auch seine Außenwelt, soweit sie ihm als Objekt seiner bestimmenden Einwirkung gegeben ist,) durch seine eigene Selbstbestimmung zu etwas zu machen†),

*) Vgl. J. Müller, Sünde, (3. A.) II., S. 265. (S. oben §. 53.)

**) Sünde (3. A.), II., S. 4.

***) A. a. O., II., S. 266.

†) Schelling, Philos. Unters. über das Wesen d. menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 385: „Das Wesen des Menschen ist seine eigene That." Bekanntlich ist nach Jakob Böhme der Mensch „ein sich selbst Macher." „Mensch-

nämlich zu etwas, das seinem eigenen Zweck ausdrücklich entspricht. (Was dieses in concreto sei, das bleibt hier noch dahingestellt.) Diese Aufgabe ist m. E. W. die **moralische** Aufgabe*).

werden, ist eine Kunst", sagt Novalis (Schrr., III., S. 269,) mit Recht. Müller, Sünde (3. A.) II., S. 61: „Freiheit ist Macht, aus sich zu werden." S. 124: „Der geschaffene Geist kann sich selbst, den konkreten Inhalt seines Seins, nicht wie mit Einem Schlage haben, weil er sich selbst nicht von sich selbst hat, weil er einen abhängigen Anfang seiner Existenz hat; darum muß er werden, damit er sei, was er ist seinem Begriffe nach. Die Form des Werdens aber ist die Zeit." Al. Schweizer, Glaubenslehre, I., S. 261: „Während aber das Natürliche als solches geschaffen werden kann, liegt im Begriff des sittlichen Seins und Lebens als solchen, daß es nicht als schöpferisch gesetzt und aktualisirt sich denken läßt. Denn sittlich nennen wir immer nur das, was mit Bewußtsein und Willen sich selbst setzt und verwirklicht. Auf dem Wege der Naturschöpfung wird nur die Potenz, die Möglichkeit, die Aufgabe, die Bedingungen, Ordnungen des Sittlichen hervorgebracht, die Verwirklichung hingegen kann nur auf sittliche, niemals auf physische Weise entstehen." Mehring, Relsphil., S. 238: „Der Schluß, welcher hier gemacht wird, ist der: es gibt eine abgeleitete Persönlichkeit; in derselben ist eingeschlossen ein Gesetztsein zum Sichsetzen, d. h. Wesen mit relativer Abhängigkeit. Es ist abhängig, denn es ist gesetzt; aber es ist gesetzt so, daß es sich selbst setze, und in diesem Sichsetzen ist es unabhängig oder selbständig. Diese Unabhängigkeit ist also keine unbedingte, eben weil sie auf einem Gesetztsein beruht, sie ist also relativ."

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 88f.: „Aus dem Organischen hebt sich das Ethische als eine höhere Stufe hervor. Wie es ohne den Gedanken im Grunde der Dinge, z. B. im Leben eines Thiergeschlechts, oder in der Verrichtung eines Gliedes, z. B. des Auges, der Hand, kein Organisches und kein Organ gibt: so gibt es ohne einen richtenden Zweck, ohne eine innere Bestimmung, ohne einen Gedanken, um dessen willen das Leben da ist, keine Ethik. Ohne sie entbehrte die Ethik ihres eigentlichen Wesens. Sie würde eine Mechanik der einander begegnenden Menschenkräfte, eine Physik der zusammentreffenden Selbsterhaltung des Einen mit der Selbsterhaltung des Andern. Ohne den sich verzweigenden inneren Zweck fehlte die Idee des Handelns." S. 416: „Aus der organischen Stufe hebt sich endlich die ethische hervor. Sie beherrscht die früheren und befreit sie zugleich. Wenn man fragt, wie eine Erkenntniß des Ethischen möglich sei, so liegt die Antwort darin, daß der letzte Zweck des menschlichen Wesens und die menschliche Natur als Mittel oder Organ zu diesem Zweck kann erkannt werden. Indem nun das Gesetz in den Willen eintritt, erscheint die ethische Nothwendigkeit, und indem der Wille dem Gesetze seines Wesens genügt, dieselbe Nothwendigkeit als Freiheit. In der ethischen Nothwendigkeit ist die organische, die aus der Einheit die Vielheit bestimmt, und mit der organischen die physikalische und mathematische Nothwendigkeit vorausgesetzt. Die Kräfte, welche in der organischen Mittel sind, steigen in der ethischen zu Personen, welche Mittel und zugleich Zweck in sich selbst sind."

Mit ihr zugleich ergibt sich dann auch der Begriff einer wesentlich neuen Art des geschöpflichen Seins, nämlich der des aus der Selbstbestimmung des Geschöpfs selbst herkommenden und durch sie hervorgebrachten geschöpflichen Seins, d. h. der Begriff des **Moralischen.** Das Moralische ist das durch die kreatürliche Selbstbestimmung, näher durch die eigene Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in der irdischen Schöpfungssphäre des Menschen, Kausirte, Gewordene*). Daher es denn schon seinem Begriff selbst zufolge Verantwortlichkeit involvirt, die Haftbarkeit seines Urhebers für dasselbe, und folgeweise auch Verdienst (im weitläuftigsten Sinne des Worts) und beziehungsweise Schuld. Das ist eben das Eigenthümliche und Charakteristische — und zugleich das eigenthümlich Ernste — an dem persönlichen oder menschlichen Geschöpfe, daß der animalische Lebensproceß in ihm naturnothwendig den moralischen Charakter annimmt, daß es sein animalisches Leben gar nicht anders leben kann denn als ein moralisches. Es tritt hier der ganz neue Fall ein im Verlaufe des Schöpfungsprocesses, daß sich in ihm eine von der Kreatur selbst zu vollführende Aufgabe ergibt und an die Kreatur stellt. Gott nimmt in diesem Wendepunkt des Schöpfungsprocesses das persönliche Geschöpf selbst zur mitwirkenden Kausalität in denselben auf, und legt die Fortführung desselben zunächst in seine Hand. Der Schöpfungsproceß setzt sich von hier aus wesentlich vermöge der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in unserer besonderen Schöpfungssphäre des Menschen, fort, also wesentlich als der moralische Proceß oder mittelst desselben**).

*) Rückert, Der Rationalismus, S. 40f. „Jede Aeußerung der Freiheit, worin diese sich als Freiheit kundgibt, nennt das Denken That, That der Freiheit, und wiefern die Freiheit der Person eigen ist, That der Person. Durch eine solche That nun kann die Person sich ein bestimmtes Verhältniß geben zur Idee des Guten, ihre Verwirklichung zu wollen oder nicht zu wollen, und dieß Verhältniß ist das Sittliche in der Person, das, wiefern es nur als mögliches im Begriffe liegt, die sittliche Anlage und Bestimmung ist, sobald es aber durch die freie That aus seiner ursprünglichen unbestimmten Möglichkeit in Bestimmtheit und Wirklichkeit übergegangen ist, das thatsächliche Sittliche, und zwar entweder ein ideales, thatsächliche Uebereinstimmung, oder ein unideales, thatsächlicher Widerspruch mit der Idee des Guten, ist."

**) Ein ähnlicher, wiewohl freilich nur ganz entfernt ähnlicher, Gedanke nimmt bekanntlich in dem Gedankenkreise J. H. Fichte's in analoger Weise

Anm. 1. Das Gute (das schlechthin reelle Sein) ist als geschöpfliches nur als moralisches denkbar*), d. h. nur als einerseits freilich durch Gott gesetztes, andrerseits aber nichtsdestoweniger auch durch sich selbst gewordenes. Denn ein wirklich reelles Sein ist nur ein causa sui seiendes. Auch kann ein reelles Sein (wie schon gesagt worden, §. 47,) für Gott nur insofern eigenen Werth haben als es, seines Geschaffenseins ungeachtet und unbeschadet, durch sich selbst dieses Reelle ist. Noch unmittelbarer springt das Gleiche ins Auge, wenn man sich daran erinnert, daß das Gute in concreto Geist ist.

Anm. 2. Bis hierher hat es in der Kreatur immer nur ein pures Geschehen gegeben. Innerhalb der Stufe des persönlichen Geschöpfs hört das Geschehen allerdings auch nicht auf, aber es nimmt einen neuen eigenthümlichen Charakter an, den moralischen. Das moralische Geschehen ist das Geschehen kraft der eigenen Selbstbestimmung desjenigen, durch welchen es geschieht. Eben deßhalb ist es, genau geredet, überhaupt nicht mehr ein Geschehen, sondern ein Handeln. (S. unten §. 222.) (In concreto ist dieses s. g. Geschehen, das abgesehen von jener näheren Bestimmung auch schon im bloßen Thiere vorkommt, einerseits Bewußtsein und andrerseits Thätigkeit.)

Anm. 3. Wenn wir den Begriff des Moralischen (das uns, was schon hier nicht übersehen werden darf, mit dem Sittlichen nicht identisch ist, s. unten,) zuletzt aus dem der Persönlichkeit herleiten: so dürfen wir dafür jetzt wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen**).

---

eine bedeutende Stelle ein, der Gedanke, daß der Mensch vermöge seiner Freiheit „Mitschöpfer" sei mit Gott bei der Vollendung der Welt von dem Punkte an, in welchem er in die Reihe der Geschöpfe eintritt. Ihm zufolge ist der Mensch „demiurgisches Princip in der endlichen Welt, Mitschöpfer und Vollender des Erdbaseins, indem er das nur Ansichseiende (Vorweltliche) durch seine Freiheit in die Wirklichkeit ausführt." Er setzt hinzu: „Oder, was dasselbe heißt: durch den Menschen und seinen mit Ihm vermittelten Willen schafft Gott das Erdbasein aus." System der Ethik, II., 1, S. 20. (Wiederholt Anthropologie, 2. A., S. 587 f.) Vgl. auch Spekul. Theol., S. 521. 560. 583. 617 f. 635.

*) Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 265 f. 270.

**) Die für unser ganzes modernes Bewußtsein Epoche machende Stellung Kants legt sich namentlich auch darin dar, daß er bereits in dem eigenthümlichen Wesen der Persönlichkeit die eigentliche Wurzel des Moralischen erkennt. S. Kritik der prakt. Vern. (S. W., 4,), S. 200–203.

Dagegen könnte die von uns aufgestellte Begriffsbestimmung des Moralischen als zu eng erscheinen. Bei dem ersten flüchtigen Anblick könnte man nämlich meinen, sie befasse ausschließend das moralische Gut, nicht aber auch die Tugend und die Pflicht. Dieß wäre jedoch eine Täuschung; denn auch das dem moralischen Zweck entsprechende Vermögen der Selbstbestimmung, das der moralischen Aufgabe entsprechende individuelle moralische Vermögen, d. h. die Tugend, ist wesentlich etwas durch die eigene Selbstbestimmung des Subjekts Gewordenes, — und ebenso auch die dem moralischen Zweck adäquate Weise oder Form der Selbstbestimmung des moralischen Subjekts, d. h. das pflichtmäßige Handeln, ist diese nur sofern das Subjekt sich selbst ausdrücklich grade zu ihr bestimmt hat, nur sofern sie die in dem Subjekt durch dieses selbst ausdrücklich gesetzte ist.

Anm. 4. Die hier gegebene Begriffsstimmung besteht die unumgängliche Probe, daß sie einen generischen Begriff des Moralischen aufstellt, d. h. einen Begriff, der weit genug ist, um beide Arten des Moralischen unter sich zu befassen, das Moralischböse ebensowohl als das Moralischgute, indem sie das beiden auf charakteristische Weise Gemeinsame bezeichnet. Ein solcher Begriff muß schlechterdings gefordert werden*). So lange er fehlt, wird sich die

---

*) Kaum erklärlich ist es, wie Chalybäus, Ethik, I., S. 180, hiergegen in folgender Art Widerspruch einlegen kann: „Verwechselt man aber Sittlichkeit mit Selbstthätigkeit und Freiheit, so entstehen Verwirrungen, wie z. B. gleich von vornherein bei Rothe, welcher sich durch den Sprachgebrauch (!) des „sittlich Guten" und des „sittlich Bösen" verführen läßt, das Sittliche für das genus und Gut und Bös für species des Sittlichen zu nehmen. Demzufolge müßte es also ein gutes und ein böses Sittliches geben, wie es gerade und krumme Linien gibt. In der That sind jene Redensarten Tautologien, die darum gesagt werden, weil man im unwissenschaftlichen Sprechen Gut und Bös nicht blos vom sittlichen, sondern auch vom physischen Wohl und Uebel braucht. (!) Das Gute ist eben das Sittliche, das Böse das Unsittliche, also dieses die kontradiktorische Negation von jenem, aber nur im Proceß der menschlichen Freiheit."! Wie viel verständiger erklärt sich da Schmid, Christl. Sittenlehre (Stuttg. 1861), S. 516 f.: „Sittlichkeit, mit Moralität gleichbedeutend genommen, drückt im weiteren Sinne überhaupt das Verhältniß zum Sittengesetz aus im Gegensatz zum Naturgesetze und, ist vox media; im engern Sinn die Angemessenheit zum Sittengesetz, und zwar nicht bloß als äußerliche Legalität, sondern als innerliche Angemessenheit zum Gesetz, als wesentliche, nicht bloß scheinbare." Vgl. Hegel, Encyklop., §. 603 (S. W., VII., 2,), S. 386: „Das Moralische muß in dem weiteren Sinne genommen werden, in welchem es nicht bloß das moralisch-Gute bedeutet. Le Moral in der französischen Sprache

Ethik nicht zur Höhe einer strengen Wissenschaft erheben können. Von ihrem unläugbaren Zurückbleiben hinter den meisten übrigen philosophischen und theologischen Disciplinen liegt augenscheinlich die Hauptursache in der Unklarheit, über die man bei der Feststellung ihres Objekts nicht hinauszukommen pflegt. Das Hergebrachte ist, daß man als den Gegenstand der Sittenlehre oder Ethik den Willen angibt, das menschliche Wollen und Handeln, dasselbe im Gegensatz gegen das Denken und Erkennen, gegen die Vernunft genommen. Hiermit nun verwirrt sich sofort alles. Denn jene Unterscheidung von Wille und Vernunft, von Wollen und Denken, von Handeln und Erkennen, in dem Sinne, in welchem sie gemacht wird, genommen, ist eine durchaus schiefe. Die Vernunft ist ganz ebenso gut ein Moralisches wie der Wille, das Denken und Erkennen ist selbst wesentlich ein Handeln (s. unten §. 229.), und zwar (was übrigens schon im Begriff des Handelns liegt, s. unten §. 222.), ein moralischer Akt, ein Akt, der bestimmt unter die moralische Norm (zu der die Logik gleichfalls gehört) fällt, und deßhalb auch unter die moralische Beurtheilung*), wie jeder aus seiner eigenen Praxis wissen kann**). Das Denken beruht ja ganz ebenmäßig auf der Selbstbestimmung des Subjekts wie das Wollen, und diese Selbstbestimmung ist es, was das Moralische macht, nicht das Wollen. Der ganze Gegensatz zwischen dem Intellektuellen und dem Moralischen beruht auf völlig unklaren Begriffen, so wohl gegründet auch der zwischen dem Intellektuellen und dem Thelematischen, zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen ist. Allein die Ethik ist eben nicht die Wissenschaft von dem

---

ist dem Physique entgegengesetzt und bedeutet das Geistige, Intellektuelle überhaupt. Das Moralische hat hier aber die Bedeutung einer Willensbestimmtheit, insofern sie im Innern des Willens überhaupt ist, und befaßt daher den Vorsatz und die Absicht in sich, wie das Moralisch-Böse." Die „Weisheit auf der Gasse" (Heman in den Jahrbb. für deutsche Theol., XI., 3, S. 496,) wird sich schon darein ergeben müssen, daß die Wissenschaft ihre Schuldigkeit thut, und sie klar und deutlich denken lehrt.

*) Was Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekul. Theol., S. 228, gegen diese letztere Behauptung excipirt, trifft die Meinung derselben gar nicht, und geht überdieß von Herbartischen Voraussetzungen aus, die ich nicht anerkenne.

**) Vgl. die Bemerkungen von Jul. Müller, Sünde (3. A.), S. 242—245. Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 249: „Es ist dieß die Willensfreiheit, wie wir sie bestimmt haben als die Macht der Selbstentscheidung, und zwar im Denken und Handeln, in denkförmiger und willensförmiger Willensthätigkeit."

Thelematischen mit Ausschluß des Intellektuellen, von dem Praktischen mit Ausschluß des Theoretischen. Sie ist vielmehr die Wissenschaft von der menschlichen Selbstbestimmung und dem, was auf ihr beruht. Auf ihr beruhen aber die intellektuellen und theoretischen Funktionen ebensowohl wie die thelematischen und praktischen. Was diese Verwirrung angerichtet hat, ist einfach die eben erst (§. 86, Anm. 1,) gerügte Nichtunterscheidung zwischen der Macht der Selbstbestimmung und dem Willen. Das Objekt der Moral kann schon ihrem Namen zufolge nichts anderes sein als das Moralische. Aber wenn man nun auch ganz nach Gebühr hiervon ausging, so verlor man doch die richtige Spur sofort wieder, indem man dieses Moralische arglos ohne weiteres mit dem Moralischguten identifizirte*). So kann aber in Wahrheit das Moralische, von welchem die Ethik die Wissenschaft sein soll, nicht gemeint sein. Ihr Gegenstand ist das Moralische überhaupt, das Moralische sensu medio, das Moralische, wie es nicht bloß das Moralischgute, sondern auch das Moralischböse ist, nicht die Tugend allein, sondern auch das Laster u. s. w. Der generische Begriff des Moralischen ist es, worauf es in ihr vor allem anderen ankommt. Uebersieht man dieß, so hat man sich mit dem ersten Schritte den wirklichen Zugang zu ihr unwiderbringlich verlegt. Es kann jetzt nur leere Worte geben, wirkliche, d. h. klare und deutliche Begriffe sind Ein für allemal ausgeschlossen. Denn nun mag man sich noch so sehr mit der Untersuchung des Moralischguten abmühen, die richtige Einsicht in die Natur desselben ist eine reine Unmöglichkeit, so lange man den Begriff des Moralischen überhaupt nicht kennt. Verstehen zu wollen, was die grüne Farbe ist, ohne zu wissen, was die Farbe überhaupt ist, — oder (um die von Chalybäus wider mich ins Feld geführte Instanz aufzunehmen,) zu erklären, was eine gerade Linie ist und was eine krumme, ohne den Begriff der Linie überhaupt zu kennen: das ist ein völlig vergebliches Unternehmen. Die differentia specifica für sich allein kann ja keinen Begriff zur Klarheit bringen, ohne den conceptus genericus, von dem sie nur die nähere Bestimmung ist, und ohne dessen Unterlage sie haltungslos in der Luft schwebt. Nach diesem aber wird auch gar nicht einmal gefragt, oder wo dieß ja geschieht, da befriedigt man sich mit einer Antwort, die gar keine ist. Denn diese Frage liegt allerdings zum

---

*) Vgl. Jul. Frauenstädt, Das sittliche Leben (Leipz. 1866.), S. 3 ff.

Grunde, wenn z. B. v. Ammon (Handb. der chr. Sittenlehre, I, S. 5. d. 1. A.) sagt: „das Verhältniß einer Handlung zum Sittengesetz im Allgemeinen heißt Sittlichkeit überhaupt," und dann von dieser die „Sittlichkeit im engeren Sinne" (eben die gute Moralität) unterscheidet*). Aber was hilft die Frage, wenn der Fragende sich mit dem leeren Schein einer Antwort abfindet? Denn der eben zu erklärende Begriff kehrt ja in der Erklärung unmittelbar wieder. Oder ist nicht „Sittengesetz" eben = sittliches Gesetz, und kann man wissen, was Sittengesetz ist, wenn man nicht weiß, was Sittlich und Sitte bedeutet? Davon ganz abgesehen, daß in jener Definition auch der Begriff der „Handlung" sehr zur Ungebühr als unmittelbar klar vorausgesetzt wird. Welches tiefe Dunkel in dieser Beziehung auf dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein ruht, davon zeugt besonders der Umstand, daß der ungeheure Fortschritt gar nicht einmal die Aufmerksamkeit auf sich zog, den Schleiermacher damit machte, daß er zuerst einen bestimmten Begriff des Sittlichen überhaupt aufstellte. Bei der Art und Weise, wie er dieß that, war freilich der Gewinn, den man sich von dieser entscheidenden Wendung der Aufgabe versprechen durfte, wieder ein illusorischer. Denn sein generischer Begriff des Sittlichen**) vermochte, ungeachtet er ein ge=

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 188 f.: „Der Unterschied sowohl ls der Gegensatz wird als ein ganz formaler genommen" (!), „wobei also von em wirklichen Unterschied und Gegensatz abstrahirt wird; so geht das Mora=ische mit seinem Gegensatz wieder in eine Einheit zusammen, in der auch das Roralische das Unmoralische ist, und nur an die moralische Möglichkeit beider edacht wird. Auch der Haß und die Ungerechtigkeit ist ein Moralisches; denn s ist nicht ein Natürliches, sondern stammt aus dem Willen, aus der Freiheit her, ind ist daher der Zurechnung unterworfen. Es kann somit die Moralität einer andlung, welche dem Gesetz an sich widerspricht, untersucht und bestimmt wer=en; da ist das Moralische nur das Verhältniß der Handlung zum Gesetz, und b sie moralisch oder unmoralisch sei, noch nicht entschieden. . . . . Immer aber st im Begriff des Moralischen und der Moralität die Subjektivität eine wesent=iche Bestimmung. Das Moralische, durch das Subjekt und den subjektiven Billen hervorgebracht, ist das, was man die Moralität nennt. Als solche ist sie in Gesetztes, frei Produzirtes. . . . . Das Moralische bleibt zunächst in allen Interschieden identisch, ist oft nur soviel als freies Verhalten überhaupt, sei es m Guten oder im Bösen. Auch das Böse ist ein Moralisches, nicht ein Phy=isches. Ebenso gewöhnlich ist der Unterschied des Moralischen und Unmora=ischen. Moralität ist oft ganz allgemein die Geltung vor dem Sittengesetz. Es ann so die Moralität einer Handlung untersucht, d. h. gefragt werden, ob sie em Gesetz gemäß sei oder nicht."

**) Vgl. auch Thilo, a. a. O., S. 210f.

nerischer war, gleichwohl nicht das Sittlichböse mit in sich aufzunehmen, und war somit thatsächlich doch wieder nur der Artbegriff des Sittlichguten. Ist, wie Schleiermacher lehrt, das Sittliche in genere „das Einssein der Vernunft und der Natur," so kann es freilich ein Sittlichböses überall nicht geben, sondern alles Sittliche ist schon als solches ein Gutes; und so gibt es denn für Schleiermachern erklärtermaßen (s. System der Sittenlehre, Ausg. von Schweizer, S. 52 ff.) durchaus kein wissenschaftlich konstruirbares Sittlichböses, sondern nur ein empirisches.

Anm. 5. Wirkliche Klarheit über den Begriff des Moralischen läßt sich nicht gewinnen, wofern man nicht die Begriffe des Moralischen und des Sittlichen auseinander hält*). Das Sittliche kennen wir bisher noch gar nicht, später wird es sich uns als eine der Gattung des Moralischen untergeordnete Art zeigen. Bekanntlich hat bereits Hegel (dem sich auch Stahl**) angeschlossen,) eine solche Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit gemacht***), die dann Michelet sogar bis zur Unterscheidung von Moral und Sittenlehre oder Ethik ausgedehnt hat†). Ungeachtet diese Hegelsche Unterscheidung††) mit der von uns zu machenden bestimmte Berührungspunkte hat, so bitten wir doch, diese nicht etwa im Sinne von jener auslegen zu wollen. In einer ihm eigenthümlichen Weise unterscheidet Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 400, zwischen „Moralität", „Ethos" und „Sittlichkeit", in der Art, daß ihm „das römische, griechische und deutsche Wort zugleich qualitativ verschiedene

---

*) Schon Schelling, und zwar der frühere, unterschied beide. S. Neue Deduktion des Naturrechts (S. W., I., 1,), S. 252: „§. 31. Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der Ethik. Die Moral überhaupt stellt ein Gebot auf, das sich nur ans Individuelle wendet und nichts als die absolute Selbstheit des Individuums fordert; die Ethik ein Gebot, das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt und die Selbstheit aller Individuen durch die Forderung, die sie ans Individuum macht, sichert."

**) Philos. d. Rechts (2. A.), II., 1., S. 79 ff.

***) Vgl. v. Hennings, Principien der Ethik in histor. Entwickelung. (Berlin 1824), S. 45—47. Marheineke, Theol. Moral, S. 229—231. Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 517 f.

†) Wieder anders Auberlen, Die göttl. Offenb., II., S. 64 f.

††) Was sie ausdrückt, ist im Wesentlichen das (wesentliche) Verhältniß zwischen der subjektiven Moralität und der objektiven, zwischen der individuellen Moralität (der Tugend, bezw. Untugend) und der moralischen Gemeinschaft als der Objektivirung des moralischen Gemeingeists.

Entwickelungsstufen dessen bedeuten, was man sonst promiscue sittlich oder ethisch oder moralisch nennt, indem man diese Worte nur für Uebersetzungen nimmt und den historischen Unterschied zugleich mit dem begrifflichen fallen läßt." Auch der Verfasser dieses Buchs hat in der 1. Ausg. desselben diese Unterscheidung zwischen dem Moralischen und Sittlichen leider verabsäumt, zum großen Nachtheil der Klarheit. Seine dort gegebene Definition ist deßhalb viel zu eng, wie Palmer (Die Moral des Christenthums, S. 7,) ganz richtig bemerkt. Diese Nichtunterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Sittlichen ist es auch, worin die Ausstellungen von Heman (in den Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., 3, S. 489 f.,) in Betreff meiner Begriffsbestimmung des „Sittlichen" theilweise begründet sind. Darin ist er nämlich in seinem vollen Rechte, wenn er darauf dringt, daß die Definition des Moralischen zunächst (denn stehn bleiben darf sie dabei freilich nicht,) von dem Objekt, auf welches das Thun sich richtet, ganz abzusehen und nur die Formbestimmtheit ins Auge zu fassen habe, vermöge welcher dasselbe moralisches Thun oder Handeln ist. Es ist eine sinnreiche Bemerkung, wenn er darauf hinweist, „wie es ein feiner Zug der deutschen Sprache sei, daß das Verbum Handeln, womit sie vorzüglich die sittliche Seite am Thun ausdrückt, schlechthin intransitiv, objektlos ist, eben weil für das sittliche Thun als solches das Objekt außer Betracht falle."

Anm. 6. Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Begriff des Moralischen sich uns hier nicht in direkter Dependenz von dem Begriffe Gottes und unabhängig von dem religiösen Verhältnisse des menschlichen Geschöpfs ergeben hat, lediglich aus dem Begriffe seines Verhältnisses zu sich selbst heraus. Und in der That sollen Moralisches und Religiöses nicht tautologische Begriffe sein, so muß der Gedanke des ersteren unmittelbar aus der Idee eines anderen Verhältnisses des Menschen als des zu Gott entspringen. Hiermit befinden wir uns nun in der Lage, der Moralität eine relative Selbständigkeit zuerkennen zu müssen in ihrem Verhältnisse zur Frömmigkeit*). Freilich eben auch nur eine relative

*) Dieß erkennt schon Reinhard an, der sich überhaupt über diesen Punkt sehr einsichtsvoll ausspricht. S. System der christl. Moral, IV., S. 378: „Es ist bereits oben §. 9 gezeigt worden, daß Religion und Sittenlehre nach dem Ausspruche des N. T. einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet sind; daß sie zwar einander nicht entbehren können, aber doch beide etwas Selbständiges und Unabhängiges haben. Hieraus folgt von selbst, daß

Selbständigkeit. Denn einerseits involvirt, wie sich nachmals zeigen wird, das Moralische wesentlich das religiöse Verhältniß, so daß eine über sich selbst vollkommen klar bewußte Moralität nicht denkbar ist, die nicht zugleich (bewußte) Frömmigkeit wäre, sei es nun positive oder negative, und die Moralität ceteris paribus als solche desto vollendeter und vollkommener ist, je vollständiger in ihr die Frömmigkeit mitgesetzt ist, es mag sich nun um die gute Moralität handeln oder um die böse, — und andrerseits kann freilich das Moralische — wie überhaupt die Welt und alles, was in ihr ist, — ohne die Idee Gottes nicht wahrhaft verstanden und begriffen werden, ja es muß dem besonnen und konsequent Denkenden ohne diese Idee sinnlos erscheinen. Allein nichts desto weniger würden wir uns doch in den grellsten Widerspruch mit unserer täglichen Erfahrung setzen, wenn wir nun demgemäß behaupten wollten, die Moralität, wenigstens die gute, sei subjektiv allein auf der Basis der religiösen Beziehung möglich*). Das Bewußtsein um die Selbständig-

---

die Vernunftmäßigkeit, die innere Rechtmäßigkeit einer Sache auf eine doppelte Art gedacht werden kann, nämlich mit und ohne Hinsicht auf Gott, als ein Ausfluß der höchsten oder als eine Wirkung der eigenen Vernunft. Die Beweggründe der Sittlichkeit können daher auch in einer doppelten Gestalt erscheinen, als unabhängig von der Religion und als mit derselben verknüpft, als bloß vernünftig oder als religiös. Das N. T. bedient sich derselben auch wirklich in beiden Gestalten." Vgl. auch Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 238—241. H. Ritter, Encyklop. der philos. Wissenschaften, III., S. 352—354. 360 f. Unsere ältere Theologie dagegen geht durchweg von der als selbstverständlich angesehenen Voraussetzung aus, daß der Mensch (auch schon seinem Begriff selbst zufolge, auch schon im Urstande, — ungeachtet der ihm anerschaffenen sapientia maxima!) aus sich selbst heraus nicht wissen könne, was seine ihm von Gott gesetzte Bestimmung und was demgemäß die ihm (von Gott) vorgeschriebene Norm sei, — sondern nur vermöge einer Offenbarung Gottes. Noch Auberlen (Die göttliche Offenbarung, II., S. 27,) schreibt: „Religion und Sittlichkeit haben also ihre gemeinsame Wurzel im Gewissen, aber so, daß die Religion das Erste und Ursprüngliche ist und die Sittlichkeit durchaus auf religiösem Grunde ruht."

*) Hagenbach, Encyklop. u. Methodolog. der theoll. Wissenschaften, 2. A., S. 23: „Auf der andern Seite gibt es zur Beschämung vieler Frommen eine ehrenwerthe Sittlichkeit, die über die bloße Gesetzlichkeit hinausgewachsen ist, sittliche Selbstachtung und Selbstbeherrschung, die man achten, ja bewundern muß, und der nichts desto weniger die religiöse Weihe, die bestimmtere Beziehung auf Gott und das Unendliche fehlt. Nicht der Stoicismus der Alten allein gehört dahin, sondern auch der kategorische Imperativ der Kantischen Moral und die am weitesten verbreitete Moral der Gebildeten unserer Zeit."

keit der Moralität*) gehört mit zu der unveräußerlichen Errungenschaft der gegenwärtigen Bildung**), — das Bewußtsein, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Moralischen, nämlich als die des Moralischguten, näher durch die Idee der Menschenwürde oder der Humanität, bestimmt sein kann, ohne zugleich durch die Idee Gottes, oder wenigstens nicht durch die richtige, bestimmt zu sein, und so, daß es diese Idee des Moralischen, nämlich des Moralischguten, als eine für es nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitzt, — daß es für dasselbe unabhängig von der Idee Gottes eine Idee, und zwar die richtige, des Honestum, des Menschenwürdigen, d. h. eben des Moralischguten geben kann. Freilich hat dieses Bewußtsein nur relativ Recht, und es kann doch, wie wir vorhin gesagt, eben nur eine relative Selbständigkeit des Moralischen in dem angegebenen Sinne eingeräumt werden, — nämlich nur sofern es sich dabei ausschließend um das Individuum handelt, und auch dann nur hypothetisch. Wenn man nämlich auch noch so rückhaltslos zugesteht, daß aus der richtigen Idee des Menschen für sich allein, ohne Zuhülfenahme der Idee Gottes, die Idee, und zwar die richtige Idee des Moralischguten abgeleitet werden könne: so erhebt sich nun erst die große Frage, wie man sich denn dieser richtigen Idee des Menschen versichern könne, die jenes Bewußtsein stillschweigend als ohne weiteres vorhanden voraussetzt, und namentlich, ob dieselbe denn gegeben sein könne, während die richtige Idee Gottes oder gar die Idee Gottes überhaupt fehlt. Und dieß letztere wird man ja allerdings, sobald die Frage in dieser unbestimmten Allgemeinheit aufgestellt wird, ohne Anstand verneinen müssen, und zwar ebensowohl auf

*) Die hohe Bedeutung der Kantischen Philosophie liegt wesentlich auch mit darin, daß durch sie zu klarem wissenschaftlichem Bewußtsein gebracht worden ist, daß die Geltung des moralischen Gesetzes auch unabhängig vom Glauben an Gott feststeht. Kant schreibt, Kritik der reinen Vernunft (S. W., Hartenst. Ausg., II.,) S. 611: „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind."

**) Schelling, Einleit. in die Philos. der Mythol. (S. W., II., 1,), S. 532: „In Kants wissenschaftlichem und sittlichem Charakter ist die behauptete Autonomie der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott, einer der tiefsten und, was auch seichte Halbwisser dagegen vorbringen mögen, verehrungswerthesten Züge." Vgl. auch S. 554.

Grund der Erfahrung wie aus der Natur der Sache heraus. Allein wird jene Frage näher dahin bestimmt, ob der Einzelne, ohne sich für seine Person im Besitz der richtigen Idee Gottes, ja wohl sogar überhaupt der Idee Gottes zu befinden, gleichwohl die richtige Idee des Menschen in sich tragen und unter ihrer Wirksamkeit stehn könne: so ist sie allerdings bedingungsweise zu bejahen. Nämlich für den Fall, wenn in dem Ganzen des Gemeinlebens, welchem er angehört, die richtige Gottesidee vorhanden ist und bestimmend waltet. Aber auch nur für diesen Fall, laut dem historischen Ausweis der heidnischen Welt.

§. 88. Da die Macht der Selbstbestimmung für das persönliche Geschöpf die Möglichkeit einschließt, sich im Widerspruch mit seinem und ihrem eigenen Begriff, also in begriffswidriger, in abnormer Weise selbst zu bestimmen*), und hierin wieder auch die Möglichkeit einer Verschiedenheit des Maßes mitliegt, in welchem die Macht der Selbstbestimmung (je nach dem Grade ihrer Energie, d. h. der Energie eben der Persönlichkeit selbst,) sich bethätigt: so ergeben sich innerhalb des Begriffs des Moralischen — sowohl die moralische Funktion als ihr Produkt angehend — Unterschiede, und zwar quantitative sowohl als qualitative. Der quantitative Unterschied ist der des eigentlich oder wirklich Moralischen und des (bloß) Unmoralischen (Nichtmoralischen) oder Moralisch-Schlechten (der moralischen Rohheit), welches letztere übrigens immer nur als relatives gedacht werden kann, weil in dem Maße, in welchem die Persönlichkeit entwickelt ist, allezeit auch die Bethätigung der Macht der Selbstbestimmung nothwendig eintritt, — der qualitative Unterschied ist der des Normalmoralischen oder des Moralischguten und des Abnormmoralischen oder des Moralischbösen (des Widermoralischen). Diese beiden Paare von Unterschieden schließen sich jedoch nicht aus, vielmehr zieht die qualitative Abnormität der moralischen Entwickelung ihrem Begriff zufolge (s. unten) nothwendig auch eine quantitative Abnormität, ein abnormes Zurückbleiben derselben nach sich, und umgekehrt, und so können die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer nur zusammen vorkommen, nur allezeit mit dem Uebergewicht

*) Nehring, Rlsphilos., S. 268: „Das Gebiet des Guten ist auch das des Bösen."

je der einen von beiden. Das Maximum der moralischen Vollkommenheit bildet das vollständige Zusammensein des eigentlich Moralischen und des Moralischguten in ihrem beiderseitigen Maximum, — das der moralischen Abnormität das vollständige Zusammensein des eigentlich Moralischen und des Moralischbösen gleichfalls in ihrem beiderseitigen Maximum. In der Mitte zwischen diesen beiden Aeußersten liegen nach der Seite der Vollkommenheit hin zunächst an ihr das Maximum des Moralischguten bei dem Minimum des Unmoralischen und demnächst das Minimum des Moralischbösen bei dem Maximum des Unmoralischen, — nach der Seite der Abnormität hin zunächst an ihr das Maximum des Moralischbösen bei dem Minimum des Unmoralischen und demnächst das Minimum des Moralischguten bei dem Maximum des Unmoralischen.

Anm. Das *moralisch* Gute ist das *kraft seiner eigenen Selbstbestimmung* seinem Begriff Entsprechende.

§. 89. Daß mit der Erreichung derjenigen Stufe der Schöpfung, welche die *persönliche* Kreatur, der Mensch, einnimmt, *dieser selbst* sich wieder *eine* Aufgabe in Beziehung auf die Schöpfung *stellt*: das kann uns zufolge des oben §. 81. Erörterten nicht überraschen. Die Schöpfung ist ja auf *diesem* Punkte weitaus noch nicht vollendet. Die noch übrigende Aufgabe, das in der Materie fertig ausgeformte Modell der (irdischen) Kreatur nun erst in den Geist zu übertragen und zu transsubstanziren, eröffnet ein *wesentlich neues* Stadium des Schöpfungsprocesses, und in ihm läuft derselbe eben in den *moralischen* Proceß aus. Die Schöpfung der Natur schlägt an dieser Stelle in die *moralische* Schöpfung um, in die *Geschichte**).

---

*) *Sederholm*, Die ewigen Thatsachen, S. 86: „Die Freiheit ist die Wurzel einer neuen Schöpfung in der Schöpfung."

Drittes Hauptstück.

Gliederung der theologischen Ethik.

§. 90. Nachdem die Wissenschaft von dem Moralischen, d. h. die Ethik den Begriff des Moralischen in seiner ganz abstrakten Gestalt aufgestellt hat: so geht nun ihre weitere Aufgabe dahin, diesen Begriff mit wesentlicher Vollständigkeit in seine besonderen Momente zu entfalten. Ist diese Entfaltung eine wirkliche, so ist sie unmittelbar zugleich Konstruktion des Entfalteten, und schließt sich ganz von selbst in sich zu einem einheitlichen System ab. Es ist so einfach der Begriff des Moralischen, worauf die Ethik sich erbaut, und sie selbst ist nichts anderes als die Analyse und damit zugleich die Konstruktion dieses Begriffs.

Anm. 1. Die Ethik ist selbst ein moralisches Bedürfniß. Denn ohne ein wirkliches Begreifen des Moralischen ist ein sicheres Produciren desselben unmöglich.

Anm. 2. Lange Zeit war es hergebracht, behufs der wissenschaftlichen Konstruktion der Ethik nach einem „obersten Moralprincip" zu fragen. Diese Frage ist nur verwirrend. Schon weil sie zwecklos ist. Denn in dem Begriff des Moralischen selbst muß das Princip für die Konstruktion der Wissenschaft vor ihm liegen, oder es gibt ein solches überall nicht. Sodann aber ist jene Frage gradezu höchst mißlich wegen ihrer Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit. Häufig war man sich gar nicht einmal klar darüber, was man mit ihr wolle. Bald verstand man nämlich unter dem s. g. Moralprincip den letzten Grund alles Sollens und aller moralischen Verbindlichkeit überhaupt, bald den schlechthin allgemeinen Grundsatz, für das moralische Handeln, an welchem es seine absolute und absolut ausreichende Norm habe, — oder man unterschied auch gar nicht zwischen diesen beiden Be-

deutungen*). In der Regel nahm man die Frage als die nach dem letzten Grundsatz für das moralische Handeln. Aber gesetzt auch, man fände, indem man sie so faßt, zu ihr die durchaus richtige Antwort: so besäße man damit immer nur das Princip der Pflichtenlehre, also eines einzelnen Theils der Ethik, nicht das letzte Princip dieser überhaupt. Wohl aber lag nun die Versuchung nahe, die Ethik ausschließend als Pflichtenlehre zu konstruiren, womit man sie bis auf den Grund verdarb. (S. unten.) Man hat auch ausdrücklich nach einem christlichen obersten Moralprincip gefragt, und dann damit meist sofort das biblische gemeint. Im Neuen Testament nun begegnen uns mindestens fünf Grundsätze, die auf eine solche Dignität Anspruch zu machen scheinen: 1) die Forderung der Gottähnlichkeit: Matth. 5, 48, coll. V. 45, (Luc. 6, 36), Eph. 4, 24. C. 5, 1. Col. 3, 10; 2) der Satz: „ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr, bin heilig“: 1 Petr. 1, 16 (nach 3 Mos. 11, 44); 3) die Nachfolge Christi: 1 Petr. 2, 21—25, vgl. Mtth. 16, 24. Marc. 8, 34, Luc. 9, 23; 4) das Gebot der vollkommenen Gottes- und Menschenliebe: Matth. 22, 24—30. C. 23, 25 ff. Marc. 12, 28—34. Luc. 10, 25—27. Röm. 13, 8—10. 1 Cor. 13. Gal. 5, 13—15. C. 6, 2. Col. 3, 14. 1 Tim. 1, 5; 5) der Satz: „was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch“: Matth. 7, 12. Luc. 6, 31. Von diesen Sätzen (von denen die drei ersteren übrigens im Grunde nur verschiedene Ausdrucksweisen desselben Gedankens sind,) haben die vier ersten volles und gleiches Anrecht auf jene Würde**),

---

*) Vgl. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. A., S. 136—138. Er selbst schreibt (S. 136): „Das Princip oder der der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅ τι der Tugend.“ Uebereinstimmend damit Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 275; „Unter dem Moralprincip versteht man bekanntlich den obersten, allgemeinsten Grundsatz der Moral, aus welchem sich alle Pflichten und Tugenden ableiten, oder auf den sie sich zurückführen lassen.“

**) Jul. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde (3. A.), I., S. 140, läßt von diesen Sätzen nur den vierten als wirkliches christliches Moralprincip gelten, den übrigen spricht er das Anrecht auf diese Würde ab. „Es würde auch“ — setzt er hinzu — „leicht zu zeigen sein, wie jene anderen Aussprüche entweder nur formaler Natur, also nicht geeignet sind, die reale Einheit, das Centrum im Inhalt des sittlichen Gesetzes zu bezeichnen, oder wie sie nicht das Ganze des sittlichen Lebens umfassen.“

und schon hieraus allein folgt, daß keiner von ihnen wirklich das eigentliche Grundprincip der moralischen Lehre des Neuen Testaments sein kann. Gilt aber die obige Frage nicht speciell dem biblischen, sondern nur überhaupt dem christlichen Moralprincip, und geht sie näher dahin, ob sich nicht ein Satz aufstellen lasse, von welchem für die wissenschaftlich denkenden Christen das Begreifen des Moralischen wesentlich ausgehe, und in dem das organische Ganze der Begriffe bereits implicite mitgesetzt sei, durch welche das Moralische sich aus dem christlichen Gesichtspunkt vollständig wissenschaftlich darstellt: so gibt es allerdings ein solches Princip: das Menschgewordensein Gottes in Jesu Christo. Allein dieser Satz drückt der Sache nach auch wieder nichts anderes aus als die Realisirung der individuellen Moralität in ihrer absoluten Vollendung in diesem Individuum.

§. 91. Um nun, wie es die Aufgabe der Ethik ist, das Moralische begrifflich zu konstruiren, wird seiner Natur zufolge die Konstruktion eines Dreifachen erfordert: einmal des von der Macht der Selbstbestimmung hervorzubringenden Komplexes von Wirkungen, m. a. W. des Moralischen wie es Produkt ist, also der vollen Verwirklichung und Erscheinung des Moralischen, der Verwirklichung und Erscheinung desselben in der vollständigen Totalität seiner besonderen Momente und Elemente und ihrer Organisation zur Einheit, kurz der moralischen Welt in ihrer Vollständigkeit, — zweitens der dieses Produkt producirenden Kausalität, — also der die moralische Wirkung hervorbringenden, die moralische Welt erzeugenden moralischen Kraft (Vermögen), näher derjenigen Beschaffenheit des moralischen Subjekts, vermöge welcher es specifisch dazu qualifizirt ist, kraft seiner Macht der Selbstbestimmung das aufgegebene moralische Produkt hervorzubringen, — endlich drittens, da die moralische Kraft vermöge ihrer Selbstbestimmung wirkt, der für die Hervorbringung der aufgegebenen moralischen Wirkung erforderten specifischen Weise oder Form des moralischen Producirens, näher der specifisch richtigen Wirkungsweise der Macht der Selbstbestimmung des moralischen Subjekts. Allerdings würde bei der schlechthinigen moralischen Normalität die (schlechthin normale) moralische Kraft schon als solche für das moralische Subjekt das richtige Bewußtsein um die richtige Form seines moralischen Producirens in-

volviren, und mithin die dritte jener Aufgaben für die Ethik wegfallen. Allein wir müssen hier anticipiren, was sich bei der Lösung der ersten Aufgabe ergeben wird, nämlich daß der moralische Proceß unvermeidlich von vornherein in die Abnormität hineingeräth, und dieß vorausgesetzt, kommt sofort jene dritte Aufgabe hinzu. Nun ist aber das Moralische als Produkt, das Moralische in seiner erreichten seinem Begriff gemäßen (oder normalen) Wirklichkeit, das Gut, und zwar sofern es in seiner Vollständigkeit gedacht wird, das höchste Gut. Nach dieser ersten Seite hin ist sonach die Aufgabe der Ethik die Konstruktion einer Lehre vom moralischen Gut, einer Güterlehre. Die specifisch für die Lösung der moralischen Aufgabe qualifizirte moralische Kraft sodann ist die Tugend. Nach dieser zweiten Seite hin ist mithin die Aufgabe der Ethik die Konstruktion einer Lehre von der Tugend, einer Tugendlehre. Endlich die der Lösung der moralischen Aufgabe specifisch angemessene, die specifisch für sie geeignete und deßhalb moralisch geforderte Form des moralischen Producirens ist die Pflicht, und so ist folglich die dritte Aufgabe der Ethik die Konstruktion einer Lehre von der Pflicht, einer Pflichtenlehre. Die Ethik befaßt demnach nothwendig eine Güterlehre, eine Tugendlehre und eine Pflichtenlehre. Nur durch diese drei Lehren in ihrer organischen Verbindung läßt sich die wissenschaftliche Beschreibung des Moralischen allseitig erschöpfen. Von jenen drei Lehren kommt aber der Güterlehre der Vorrang und der Vortritt zu, sofern sie von den beiden anderen schlechterdings vorausgesetzt wird als ihre Bedingung, ihrerseits aber, ohne dieselben oder doch eine derselben vorauszusetzen, sich unmitmittelbar aus dem Begriff des Moralischen in seiner Abstraktheit für sich allein heraus vollziehen kann*). Ohne den Begriff von dem moralischen Gut läßt sich nämlich weder das System der Tugenden noch das der Pflichten konstruiren, da die Begriffe dieser beiden sich ja nur vermöge der Zweckbeziehung auf die Produktion von jenem bestimmen. Indem so die beiden anderen Lehren ausdrücklich auf die Güterlehre zurückweisen, muß diese ihnen vorangehen in dem ethischen Systeme. Von jenen setzt aber wieder die Pflichtenlehre

---

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 83 f.

schlechterdings die Tugendlehre voraus, und darf sohin dieser erst nachfolgen*). Denn die entsprechende Wirkungsweise einer Kraft zum Behuf der Hervorbringung eines bestimmten Produkts läßt sich ja unmöglich berechnen, wofern nicht die specifische Beschaffenheit dieser Kraft bereits bekannt ist. Die drei ethischen Hauptlehren sind daher nothwendig in derselben Reihefolge zu konstruiren, in der sie vorhin abgeleitet wurden.

Anm. 1. Die drei hier geforderten ethischen Lehren bilden drei verschiedene Theile der Ethik in dem Sinne, daß sie zum Gegenstande ihrer begrifflichen Konstruktion alle drei dasselbe Objekt haben, dieses aber jede aus einem ihr eigenthümlichen Gesichtspunkt und folgeweise nach einer von seinen ihm wesentlichen Seiten in Begriffen verzeichnen. Jede einzelne von ihnen schließt implicite den Gesammtbegriff des Moralischen in sich, aber jede von ihnen konstruirt dieses letztere explicite nur nach einer von seinen wesentlichen besonderen Seiten, und läßt es nur von dieser sehen. Dieß hat sich auch thatsächlich erwiesen darin, daß einerseits die Ethik so oft ausschließend unter der Form von Einer dieser drei Lehren hat behandelt werden können, andrerseits aber jede derartige Behandlung derselben unbefriedigend ausgefallen ist. Nämlich jeder der drei Begriffe: Gut, Tugend und Pflicht, wenn er in seiner vollständigen Entwickelung durchgeführt wird, beschreibt schon für sich das ganze moralische Gebiet und setzt das Moralische ganz in Begriffen, so daß der Sache nach auch die Gebiete der beiden anderen mitgesetzt sind. Was durch je einen von ihnen ausgedrückt wird, das kann nämlich in der Wirklichkeit nie anders gegeben sein als so, daß zugleich dasjenige mitgegeben ist, was durch die beiden anderen ausgedrückt wird. Es entsteht nicht etwa jedes einzelne Gut durch die Wirksamkeit einer einzelnen Tugend und die Erfüllung einer einzelnen Pflicht, sondern kein einziges kommt anders zustande als vermöge der Wirksamkeit aller Tugenden und der Erfüllung aller Pflichten. Desgleichen wirkt nicht etwa jede einzelne Tugend die Realisirung eines einzelnen Guts, und ist durch die Erfüllung einer einzelnen Pflicht bedingt, sondern jede einzelne Tugend ist nicht anders

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 83: „Pflichtenlehre steht am nächsten dem kritischen Verfahren, also dem Zurückgehn der Wissenschaft ins Leben, mithin ist diese das Letzte." Das Nähere über diesen Punkt s. in der Pflichtenlehre selbst.

wirksam als zur Realisirung aller Güter und durch nicht weniger bedingt als durch die Erfüllung aller Pflichten, so wie auch wieder jede einzelne Tugend zu jeder pflichtmäßigen Handlungsweise mitwirkt. Endlich keine einzige Pflicht bezieht sich etwa auf ein einzelnes Gut, und setzt zu ihrer Erfüllung eine einzelne Tugend voraus, sondern jede einzelne bezieht sich auf die Gesammtheit der Güter und setzt zu ihrer Erfüllung die Gesammtheit der Tugenden voraus, wie denn aber auch jede Pflichterfüllung ihrerseits zur Förderung nicht etwa bloß einer einzelnen Tugend, sondern aller mitwirkt*). Wenn alle Güter gegeben sind, so müssen demnach auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen mitgegeben sein; wenn alle Tugenden, dann auch alle Güter und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen; und wenn alle pflichtmäßigen Handlungsweisen, dann auch alle Güter und alle Tugenden. Aber dessen ungeachtet ist doch in der begrifflichen Entwickelung der Güter die der Tugenden und die der Pflichten noch nicht mit enthalten, und ebenso verhält es sich auch in Ansehung der beiden anderen Begriffe. Allerdings ist schon die Güterlehre für sich die ganze Ethik, als die Darstellung des moralischen Produkts. Denn in diesem sind ja nothwendig auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungen mitgesetzt, durch die dasselbe geworden ist, und ohne deren Vorhandensein mithin auch das Vorhandensein des höchsten Gutes nicht denkbar ist. Sollen in der Menschheit alle Güter vorhanden sein, so müssen auch in Allen alle Tugenden wirksam sein, indem jene nur aus dem Zusammenwirken dieser hervorgehen können, und von Allen alle pflichtmäßigen Handlungsweisen eingehalten werden, indem die Totalität der Tugenden nur unter dieser Bedingung die Gesammtheit der Güter zu erwirken imstande ist. Allein die Tugenden und die pflichtmäßigen Handlungsweisen werden doch in der Güterlehre nicht ausdrücklich mitbeschrieben, sondern sind nur implicite in ihr mitgesetzt. Nur das moralische Produkt wird in ihr ausdrücklich hervorgekehrt, der moralisch producirende Faktor, und die Form seines moralischen Producirens aber bleiben unsichtbar. Ebenso verhält es sich mit der Tugendlehre. Auch sie ist implicite bereits die ganze Ethik. Denn da jede Kraft, wenigstens jede endliche, durch die Totalität ihrer Erscheinungen gemessen wird, so ist mit der Gesammtheit der moralischen

*) S. Schleiermacher, Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs (S. W., III., 2,), S. 379 f.

Kräfte, d. h. der Tugenden, auch die Gesammtheit der Erscheinungen des Moralischen, d. h. der Güter, mitgesetzt. Wenn in Allen alle Tugenden sind, und zwar — was in ihrem Begriff selbst liegt, — als wirksam, so müssen damit auch alle Güter gesetzt sein, und es muß mithin das höchste Gut realisirt sein. Ja die Gesammtheit der Tugenden läßt sich gar nicht anders als zustande kommend und existirend denken als im realisirten höchsten Gut. Wird aber in der Tugendlehre die moralische Kraft in derjenigen specifischen Bestimmtheit zur Darstellung gebracht, in der sie specifisch qualificirt ist, das höchste Gut zu erwirken: so ist in dieser Darstellung derselben nothwendig bereits auch die ganze in sich organisch einheitliche Mannichfaltigkeit von Verfahrungsweisen mitenthalten, vermöge welcher jene das höchste Gut erzeugt, d. h. die Totalität der Pflichten. Oder: wo alle Tugenden in Allen gesetzt sind, da müssen auch alle pflichtmäßigen Handlungsweisen gesetzt sein, und keine anderen alle diese, m. a. W. es müssen alle Pflichten von Allen erfüllt werden. Allein beide, Güter und Pflichten, kommen doch in der Tugendlehre nur als implicite mitgesetzt vor, sie werden in ihr nicht **ausdrücklich** dargestellt. Nur der moralisch producirende Faktor wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das moralische Produkt und die Form des moralischen Producirens, die Formel, nach der dieses zu verfahren hat, dagegen bleiben verborgen. Endlich ist auch die Pflichtenlehre gleicherweise schon für sich die ganze Ethik. Denn die organische Gesammtheit der Verfahrungsweisen, durch welche das seinem Zweck entsprechende moralische Produciren bedingt ist, kann nicht zur begrifflichen Darstellung gebracht werden, ohne daß nach der einen Seite hin diese Verfahrungsweisen als Verfahrungsweisen eines moralisch producirenden Subjekts von bestimmter moralischer Qualification angeschaut werden, welches eben nur die specifische moralische Kraft, d. i. die organische Totalität der Tugenden sein kann, — und nach der anderen Seite hin das durch diese specifische Verfahrungsweise zu erzielende Produkt, d. i. das höchste Gut, als stätig werdend mitangeschaut wird. Setzt man die pflichtmäßigen Handlungsweisen vollständig in allen Punkten und in allen Augenblicken, so kann man sie nur als an der Totalität der Tugenden gesetzt und ihrerseits die Totalität der Güter setzend denken. Nur insofern können ja alle Pflichten von Allen erfüllt werden, als alle Tugenden in ihnen gesetzt und sie selbst alle in der Hervorbringung aller Güter begriffen sind. Allein die Güter und die Tugenden kommen doch in der Pflichtenlehre nicht

explicite zur Darstellung. Nur die Form des moralischen Producirens, die Formel, durch deren Einhaltung die Erreichung seines Zwecks bedingt ist, wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das moralische Produkt und der moralisch producirende Faktor hingegen bleiben unbeleuchtet im Hintergrunde stehn. Keine der drei ethischen Lehren ist also zufällig, aber auch keine entbehrlich, weil jede eine eigenthümliche und dabei wesentliche Seite an dem Moralischen an's Licht hervorzieht, welche die anderen im Schatten belassen. Alle wesentlich gleichgehaltig, ergänzen sie sich unter einander durch die Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte. Jede von ihnen schließt den Gehalt des Moralischen vollständig in sich ein; aber die begriffliche Konstruktion desselben, die Ethik, erschöpft sich nur im Zusammensein und auf einander Bezogensein aller drei. — Ueber die eigenthümliche Bewandtniß, die es mit der Pflichtenlehre hat, kann sich erst an einem späteren Ort das volle Licht verbreiten. Der Begriff der Pflicht ergibt sich allerdings von dem Standpunkte aus, auf den die spekulative Konstruktion uns bisher geführt hat, noch nicht. Er hat zur Voraussetzung seiner Entstehung die Abnormität der moralischen Entwickelung; wir aber können auf dem Punkt, bis zu welchem wir bis jetzt konstruirend gelangt sind, durchaus noch nicht beurtheilen, ob diese im weiteren Verlauf unserer Konstruktion mit in Rechnung zu bringen sein wird, oder nicht. Es ist also eine Anticipation, daß wir schon hier den Begriff der Pflicht zum voraus einführen.

Anm. 2. Es gehört zu den unvergänglichsten Verdiensten Schleiermachers, nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in dieser dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag. S. Kritik der bisher. Sittenlehre (S. W., III., 1), S. 309—314. Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffs (S. W., III., 2,), S. 357—359. Ueber die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffs (S. W., III., 2,), S. 379 ff. Ueber den Begriff des höchsten Gutes (S. W., III., 2,), S. 446—455. System der Sittenlehre, §. 110—122. Die christl. Sitte nach den Grunds. der ev. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 77 f. So sehr sich auch unsre Ethiker gegen diese Einsicht sträuben, so wird sie doch nie wieder auf bleibende Weise können rückgängig gemacht werden. Ein Hauptgrund der geringen Geltung, die sie sich bisher erworben hat, liegt wohl darin, daß es Schleiermachern mit der Ausführung seiner Tugendlehre und seiner Pflichtenlehre so

wenig gelungen ist. Nur die Güterlehre hat in seiner Ausführung das Imponirende, wodurch jeder geniale Griff in die Mitte der Sache hinein sich schon auf den ersten Blick ausweist. Das Unbefriedigende seiner Tugendlehre und seiner Pflichtenlehre in ihrer Ausführung ist aber zum großen Theil darin begründet, daß er irrthümlich alle drei Formen als selbständige behandelt*), während doch nur der Güterlehre Selbständigkeit zukommt. Wenigstens für den nächsten Anblick schließt sich in unserm Punkte ziemlich eng an Schleiermacher Chr. Fried. Schmid an, der (Christl. Sittenlehre, S. 345,) seine Ethik folgendermaßen gliedert. „Für den Begriff des christlich Guten" — schreibt er — „als des im wahren Sinne des Worts sittlich Guten, ... ergibt sich weiterhin eine dreifache Form, je nach der verschiedenen Beziehung, in welche dasselbe zum Willen gesetzt werden kann, indem das Gute in dieser Hinsicht theils als Norm für den Willen, als verpflichtendes Gesetz, theils als aufgenommen in den Willen, als Tugend und tugendhafte Handlung**), theils als Werk oder als sittliches Gut sich darstellt." (Vgl. überhaupt S. 345—349.) Indeß die Uebereinstimmung mit Schleiermacher ist eine bloß scheinbare, da des letzteren Begriff vom „Sittlichen" Schmid völlig fremd ist. Nur daher kann dieser auch bei Schleiermacher „die innere Vermittelung der drei Grundbegriffe: Gut, Tugend und Pflicht" vermissen (S. 246. Vgl. S. 347,), und sie dann seinerseits so angeben, wie es geschieht, wenn er S. 346 schreibt: „Woher kommt es nun, daß diese Begriffe gleichsam unabtrennlich an der Sittenlehre kleben auf theologischem und philosophischem Gebiet? Der Wille ist es, auf welchen sich alle beziehen."

Anm. 3. Was die Reihenfolge der drei ethischen Hauptlehren angeht, so ist Schmid, a. a. O. S. 347 ff. unzufrieden mit der von Schleiermacher und mir eingehaltenen. Er verlangt, daß die Pflichtenlehre an die erste Stelle, die Güterlehre aber an die letzte zu stehen komme: eine Forderung, die bei jedem Begriff von dem Moralischen, der mit dem schleiermacherschen oder vollends mit dem meinigen in irgend einer Analogie steht, völlig unausführbar, ja gradezu sinnlos ist. Ihm zufolge (S. 347 ff.) ist für die christliche Theologie „das Gesetz der eigentliche Ausgangspunkt, die Idee des

*) Vgl. auch Versuch über die wissenschaftl. Behandlung des Pflichtbegriffs. (S. W., II, 2,) S. 382 f.

**) Vgl. S. 376: „Der Begriff des Guten als einer Willensbeschaffenheit des menschlichen Subjekts ist Tugend."

Guten." „Grade diese Betrachtungsweise des Guten" schreibt er S. 348 — „als der Norm, welche unsern Willen normiren soll, ist die erste, mit welcher wir beginnen müssen." Und weiter: „Es thut nicht gut, wenn man den Grundbegriff des Gesetzes von seiner Stelle rückt, er ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre." (S. 348). „Das Gut dagegen kann seinem Begriffe nach nicht an den Anfang gesetzt werden. Denn es würde in diesem Falle ganz nothwendig der subjektive Faktor dieses Begriffs, der subjektive Gehalt dieses Begriffs zurückgestellt werden müssen. Dann haben wir eben noch nicht den ganzen Begriff des Guts. Beginnt man mit dem Begriff des Guts, so muß man an dem Vollgehalt dieses Begriffs abbrechen..... So stehen nun z. B. bei Rothe die Güter wie Gesetz da, und sollen doch nicht Gesetz sein, sollen doch schon Werke sein, die aus der Tugend kommen." (S. 348). „Abgesehen davon, ist es aber auch auf christlichem Gebiet bedenklich, das subjektive Moment so zurück zu stellen, wie Rothe thut, während doch alles auf die Gesinnung ankommt, aus welcher die Handlung entspringt." (S. 349.) Daß bei der von mir getroffenen Anordnung eine Zurückstellung des „subjektiven Gehalts" in dem Begriff des Guts oder des „subjektiven Moments", der Gesinnung, nicht zu befürchten steht: davon kann sich jedermann durch einen Blick auf die von mir gegebene Ausführung der Güterlehre überzeugen. Daß Schmid die Pflichtenlehre vorangestellt haben will, rührt von dem traditionell theologischen Standpunkte dieses Ethikers her*), außerdem aber hangen seine Remonstrationen gegen die auch von mir geforderte Anordnung eng zusammen mit der Differenz zwischen der spekulativen und der empirisch untersuchenden Behandlung der Ethik. Diese ist immer in demselben Verhältniß, in welchem sie spekulativ behandelt wurde, überwiegend als Güterlehre bearbeitet worden. Und in demselben Verhältniß, in welchem ihre Aufgabe als die einer Güterlehre gefaßt wurde, hat sie auch einen höheren Aufschwung genommen und

*) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, (2. A.) S. 122, macht folgende richtige Bemerkung: „Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen. Da nun diese wesentlich eine gebietende ist, so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hierzu eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dieß sei eben ihre einzige und natürliche Gestalt."

wirklich wissenschaftlich Bedeutsames geleistet. Damit steht dem Obigen gemäß, die andere Thatsache vollkommen im Einklang, daß die Ethik immer in demselben Verhältniß gehaltvoll gewesen ist, in welchem sie spekulativ behandelt worden ist. Frauenstädt (Das sittliche Leben, S. 114—117,) verlangt die Reihefolge: Güterlehre, Pflichtenlehre, Tugendlehre.

Anm. 4. Die Behandlung der Ethik als Güterlehre wird bekanntlich heutiges Tages besonders entschieden von der Herbartischen Schule zurückgewiesen. Von ihren Principien aus auch vollkommen konsequenterweise. Hat man keinen anderen Begriff des moralischen Gutes als das, was Gegenstand der Begehrung ist*), so bedarf es nicht erst eines umständlichen Beweises dafür, „daß eine Sittenlehre keine Güterlehre sein kann**)." Doch will von den neuesten Ethikern dieser Schule Allihn (Die Grundlehren der allgem. Ethik. Leipz. 1861.) den Begriff des „sittlichen Guts" nicht ohne weiteres überhaupt ausschließen aus der Ethik; nur daß er zu „einem ethischen Grundbegriffe" gemacht werde, gestattet er nicht***).

---

*) Vgl. z. B. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 311—316.

**) Thilo (Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie, S. 266,) ist schnell mit einer Abfertigung dieser Bemerkung bei der Hand. „Es ist dieser allerdings niedrige Begriff" — schreibt er — „für diejenigen unbequem, welche die Ethik als Güterlehre aufstellen, ohne doch den Eudämonismus offen aussprechen zu wollen; allein er ist einmal der geschichtlich richtige, und jeder andere nur ein willkürlicher, dem System zu Liebe gemachte." Nun wissen wir es also zur Nachachtung!

***) Er schreibt zwar, S. 25: „Sollte die Sittenlehre ursprünglich Güterlehre sein, ... so wären vor allen Dingen gewisse absolut werthvolle Objekte zu bezeichnen, welche der Mensch zum Ziele seines Strebens zu machen hätte und mit Rücksicht auf welche sein Thun oder Unterlassen Lob oder Tadel auf sich ziehen würde. Dadurch würden aber bereits fertige Werthbestimmungen vorausgesetzt, ohne daß an eine Rechtfertigung derselben gedacht würde, und die Frage bliebe immer noch unerledigt, warum denn diese oder jene Objekte als absolut werthvoll anzusehen seien. Diese Frage darf nicht übersprungen, die absoluten Werthbestimmungen dürfen nicht erschlichen werden. Oder soll es ausreichen, etwas als gut zu bezeichnen, wenn man erkannt hat, daß es Gegenstand einer Begehrung ist, und seine Vortrefflichkeit danach weiter bestimmt, wie allgemein oder wie stark es begehrt wird? Bei ethischen Werthbestimmungen handelt es sich ursprünglich nicht darum, wie weit und wie heftig etwas begehrt wird, sondern es handelt sich um die Güte, d. h. den absoluten Werth der Begehrung selbst. Der Güterbegriff darf also offenbar nicht zum ethischen Grundbegriff gemacht werden. Wo dieß geschieht fällt die Ethik unvermeidlich einem groben oder feinen Eudämonismus anheim; die Reinheit der echt moralischen

Anm. 5. In Ansehung der Termini Tugend und Pflicht ist der gemeine Sprachgebrauch sehr verwirrt. Oft werden beide Ausdrücke sogar völlig promiscue gebraucht. Macht es doch selbst die Wissenschaft häufig nicht besser. Vgl. z. B. bei Baumgarten-Crusius, Christl. Sittenlehre, S. 176 ff. Sogar Fichte'n*) begegnet es ja, daß er „Handlungen" „Tugenden" nennt, und Kant konstruirt seine „Tugendlehre" in aller Unbefangenheit als Pflichtenlehre, und setzt den einzelnen Pflichten Laster entgegen. Auch bei Marheineke (Theol. Moral) findet sich leider diese Unklarheit über das Verhältniß von Tugend und Pflicht wieder (s. besonders S. 270 bis 274.) und Palmer betrachtet in der früheren Abhandlung in den Jahrbb. f. deutsche Theol., V. (1860), 3, S. 485, Tugend und Pflicht als nur formell verschieden. Der letztere schreibt hier: „Wobei zwischen Pflichten und Tugenden lediglich der formelle Unterschied besteht, daß alles und jedes christlich Gute ebenso als ein Sollen wie als ein Sein, als ein Gesetz wie als eine Frucht des Geistes darzustellen ist." Anders ist seiner Moral des Christenthums. Hier heißt es Seite 68: „Wenn wir das Wort Tugend — das deutsche, wie das lateinische und griechische — in seinem nächsten, etymologilchen Sinn nehmen als die auf Kräftigkeit beruhende Tüchtigkeit" u. s. w.

Gesinnung wird so genannten höheren oder höchsten Rücksichten geopfert, und es findet zuletzt gar keine unmittelbare Beurtheilung des Wollens statt. Dasselbe wird dann nur als Mittel für gewisse Zwecke angesehen, über deren Werth von Neuem die Frage entsteht." Dagegen räumt der Verf. dem Begriff des Guts allerdings eine untergeordnete Sellung bereitwillig ein in der Ethik. Er schreibt S. 214: „Bei Voraussetzung eines Wollens, welches auf Ausführung des von den sittlichen Ideen Vorgebildeten gerichtet ist, gehört zum sittlichen Gute oder zu den sittlichen Gütern alles das, was durch ein solches Streben bereits erreicht ist." In dem Entwurfe, den Allihn für die „weitere Ausführung" der Ethik gibt, nimmt übrigens „die Lehre von dem sittlichen Gute" ausdrücklich eine Stelle ein, (S. 214 f.) und zwar allem Anschein nach eine immerhin bedeutende Stelle. Diese Definition des Gutes, und zugleich des Guten, ist bekanntlich spinozistisch. Spinoza schreibt, Ethic. P. III., Propos. 9, Schol., p. 345 (ed. Gfroerer): Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus appetimus atque cupimus. Vgl. auch Propos. 39, Schol. (p. 357.) An und für sich ist es übrigens ganz wahr, daß jedes Gut Gegenstand der Begehrung ist, weil es ja allerdings Glückseligkeit, d. i. Selbstbefriedigung, gewährt, nämlich sofern es Mittel für den moralischen Zweck ist.

*) S. die Bestimmung des Menschen (S. W., II.), S. 188.

Und S. 67: „Pflicht ist nichts anderes als das sittliche Gesetz, sofern ich es als persönlich mich verpflichtend anerkenne; Gesetz und Pflicht unterscheiden sich nicht ihrem Inhalte nach wie Allgemeines und Besonderes, sondern nur als objektiv Gültiges und subjektiv in socher Gültigkeit Angenommenes." Vgl. auch S. 185, wo das „Pflichtbewußtsein" definirt wird als „das Bewußtsein des persönlichen Gebundenseins an das von Gott Gewollte, an das sittlich Nothwendige." Diese Verwirrung des Sprachgebrauchs corrigirt sich indeß nach Schleiermachers (System der Sittenlehre, §. 112, S. 76,) treffender Bemerkung schon in den Formeln: tugendhaft sein und pflichtmäßig handeln*). Ebenso verwirrend ist es, wenn Reinhard (System der christl. Moral, II. S. 79 ff.) die Tugend als „das Bestreben, dem Sittengesetz Genüge zu leisten," definirt. Die Tugend ist kein Bestreben, überhaupt keine Aktion, sondern ein habitus. Dasselbe ist auch gegen v. Ammon (Handb. der christl. Sittenlehre, I, S. 393 f.) zu sagen. Daub wiederum betrachtet die Tugend als die Erfüllung der Pflicht, (S. System der theol. Moral, II. 1, S. 19. 214.) definirt sie dann aber auch wieder als den Kampf des Guten wider das Böse im Leben des Menschen. (S. ebendaselbst, S. 115.)

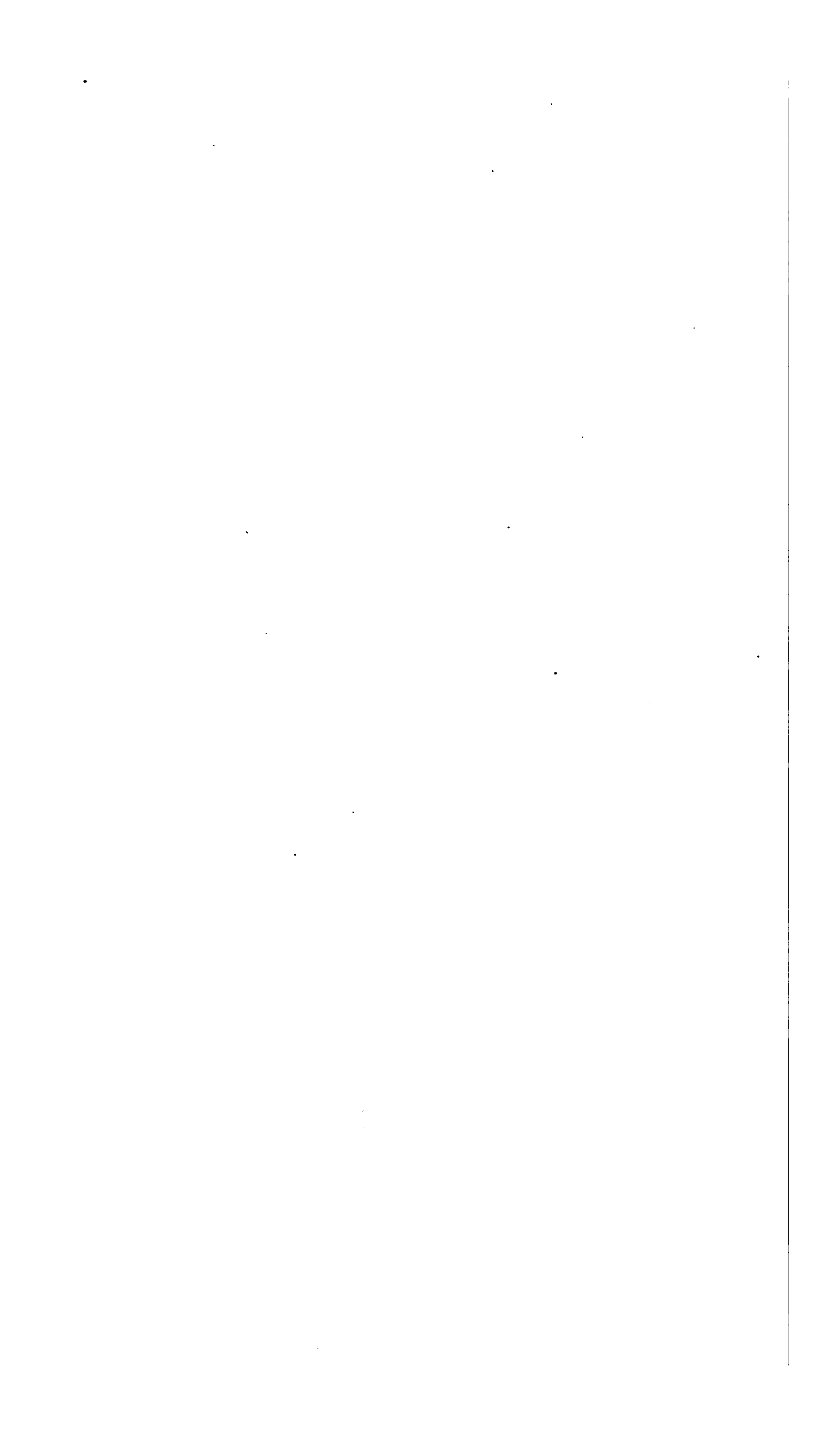
Anm. 6. Auch vom empirischen Standpunkte aus ergeben sich innerhalb des geschichtlichen Bereichs des Christenthums unmittelbar und unabweislich drei durch ethische Konstruktion zu lösende Aufgaben, welche den im §. aufgestellten durchaus entsprechen: nämlich 1) das von Christo gestiftete moralische Reich, 2) die vollendete normale Moralität Christi selbst und 3) die in jenem von Christo gegründeten und regierten Reich für das moralische Handeln geltenden Normen, d. i. die christliche Sitte im weitesten Sinne des Worts, — wissenschaftlich zu begreifen.

Anm. 7. Die althergebrachte Eintheilung der Ethik in einen allgemeinen und einen besonderen Theil ist eine bloß äußerliche und ganz abstrakt formale, eben darum aber auch eine völlig leere und unfruchtbare. Es ist mit ihr noch gar nichts erreicht; denn in beiden Theilen kehrt sofort die Frage nach einem weiteren Ein-

---

*) Frauenstädt, Das sittl. Leben, S. 114: „Gesinnungen und Fertigkeiten sind das Subjekt, dem das Prädikat tugendhaft oder lasterhaft, Handlungen sind das Subjekt, dem das Prädikat pflichtgemäß oder pflichtwidrig .... beigelegt wird."

theilungsprincip wieder, und zwar nach dem Princip einer Eintheilung, die eine wirkliche Gliederung wäre. Jene Eintheilung schließt durchaus kein architektonisches Princip in sich, worauf es ja eben ankommt, wenn eine Partition wirklich wissenschaftlich werthvoll und förderlich sein soll. Innerhalb der Pflichtenlehre bietet sie allerdings eine für die Darstellung bequeme Unterabtheilung dar, — und von daher hat sie sich denn auch in die Ethik überhaupt eingebürgert, — was sich sehr natürlich so gestaltete, nachdem es Uebung geworden war, die Ethik in die Form der Pflichtenlehre zu konstruiren.



Erster Theil.

Die Lehre vom moralischen Gut.

§. 92. An einem späteren Orte (s. die zweite Abtheilung dieses Theils) wird es sich herausstellen, daß der moralische Proceß — und folglich auch das Werden seines Produkts, des moralischen Guts — seinem Begriff selbst zufolge seinen Verlauf unvermeidlich auf abnorme, d. h. auf sündige Weise beginnt, und nur vermöge eines neu anhebenden schöpferischen Akts Gottes — der Erlösung — im Wege allmäliger Annäherung in die Normalität hinübergeleitet werden kann. Hiervon ist die Folge, daß die wissenschaftliche Beschreibung des moralischen Guts sich richtig und erschöpfend nicht durch eine einfache Konstruktion bewerkstelligen läßt, sondern nur mittelst der Verbindung von zwei begrifflichen Verzeichnungen desselben, die von zwei verschiedenen Standpunkten aus, welche nach einander zu betreten sind, angestellt werden, — beide übrigens a priori. Das moralische Gut kann allerdings, wie gesagt, seinem eigenen Begriff gemäß nur über die Abnormität hinweg zu seiner Realisirung kommen, und unsere direkte Aufgabe ist daher die spekulative Konstruktion desselben so, wie es durch die Sünde und durch die Erlösung hindurch successive seine reine und volle Realisirung erlangt. Nur dieses Verfahren ermöglicht auch das wissenschaftliche Verständniß der uns empirisch gegebenen moralischen Welt (oder der Geschichte), auf das es ja doch letztlich abgesehen ist mit jeder Ethik. Allein bewenden kann es doch bei dieser Konstruktion für sich allein noch nicht. Denn als abnorme lassen sich ja doch die moralische Entwickelung und ihr Resultat, die moralische Welt nicht ohne den Begriff von denselben in ihrer Normalität konstruiren. Die Abnormität kann eben nicht anders erkannt und bemessen werden, als an dem Bilde der Normalität. Die Konstruktion von jener hat mithin dieses zu ihrer Voraussetzung, und sie kann erst, wenn dieses gegeben

ist, unternommen werden. Konstruirbar ist aber das begriffliche Bild des moralischen Processes und des moralischen Guts auch in ihrer schlechthinigen Normalität unzweifelhaft. Denn die Elemente zu seiner Konstruktion liegen ja in dem Begriff des Moralischen, aus dem sie nur hervorgeholt zu werden brauchen mittelst seiner Analyse. Zu jener direkten Aufgabe kommt sonach, als die Bedingung ihrer Lösung, noch eine indirekte hinzu: die Aufgabe, aus dem Begriff des Moralischen heraus das Bild einer der in ihm enthaltenen Forderung rein oder schlechthin entsprechenden moralischen Welt, m. a. W. das Bild einer schlechthin normalen moralischen Welt in Begriffen zu konstruiren, beides, nach ihren konstitutiven organischen Elementen und nach dem Verlauf ihrer successiven Entwickelung zu ihrer vollständigen Vollendung. Die spekulative Ethik muß demzufolge das moralische Gut zweimal aus dem Begriff des Moralischen heraus (also a priori) in Begriffen konstruiren. Das eine Mal muß sie das moralische Gut in seiner reinen oder absoluten Normalität konstruiren, sowohl nach seinem wesentlichen Bestande als auch nach dem wesentlichen Verlauf seiner allmäligen Genesis (oder nach seinen Entwickelungsstadien), völlig abgesehen von der (geschichtlich, und zwar begriffsmäßig nothwendig, dazwischengekommen) Sünde und Erlösung, — dieß jedoch durchweg mit dem klaren Bewußtsein, daß das moralische Gut seinem eigenen Begriff zufolge in dieser Weise nicht realisirt werden kann, — also mit dem klaren Bewußtsein, hiermit lediglich ein abstraktes Ideal zu konstruiren. Das andere Mal aber muß sie das moralische Gut in derjenigen relativen Abnormität, in der allein es seinem Begriff zufolge realisirt werden kann, konstruiren, also die moralische Welt — und zwar wiederum nach jenem doppelten Moment —, so, wie sie in concreto allein denkbar ist, d. i. als sich durch die Sünde und durch die Erlösung hindurch realisirend. Die Lehre vom moralischen Gut zerlegt sich demnach nothwendig in zwei Abtheilungen, von denen die eine das moralische Gut als abstraktes Ideal, die andere ebendasselbe in seiner konkreten Wirklichkeit in Begriffen zu konstruiren hat. Aus dem bereits angegebenen Grunde muß jene dieser voranstehen.

Anm. 1. Wir haben hier, um den Plan für unsere Darstellung der Lehre vom moralischen Gut festzustellen, einen viel späteren Satz unseres Systems anticipiren müssen. Diese Anticipation ist aber etwas völlig unverfängliches. Denn sie ist nicht in der Erzeugung unseres ethischen Systems, sondern nur in der Darstellung des bereits fertig erzeugten eine Anticipation, — also nicht eine methodologische, sondern lediglich eine didaktische. Diese beiden aber sind genau zu unterscheiden, die Erzeugung des Systems und seine Darstellung. Beides sind verschiedene Funktionen, und die letztere hat die erstere zu ihrer unumgänglichen Voraussetzung. Der hier anticipirte Satz ist für den Leser (nicht auch für den Verfasser) an dieser Stelle als spekulativer Satz durchaus ein noch unerwiesener; gleichwohl steht er auch für ihn schon hier an und für sich vollkommen fest, nämlich als historischer Satz. Auf dem Standpunkte des Christenthums wenigstens konstirt die Thatsächlichkeit davon unbestritten, daß die moralische Entwickelung unseres Geschlechts mit seiner Verstrickung in die Sünde begonnen hat, und nur kraft der Erlösung aus der sündigen eine mehr und mehr normale werden kann und auch faktisch wird, und die Anerkennung dieser Thatsache gehört wesentlich mit zu den konstitutiven Momenten des christlich frommen Bewußtseins.

Anm. 2. Die im §. geforderte Scheidung der angegebenen beiden Gesichtspunkte pflegt von der Ethik ganz vernachlässigt zu werden, zu ihrem großen Schaden. Namentlich grade als christliche hat sie ganz besondere Ursache, mit Strenge über derselben zu halten, weil ohne sie eine Vermischung der natürlich-sündigen und der übernatürlich-christlichen Bestimmtheit von dem Moralischen unvermeidlich, und eine reine Darstellung der christlichen Moralität unausführbar ist. Die Erlösung in Christo hat ja letztlich die Hinführung der moralischen Welt grade auf diejenige Bestimmtheit zum Ziele, welche in dem Begriff des Menschlich-moralischen rein als solchen, abgesehen von dem Eingetretensein der Sünde in die Welt, an sich liegt. Der Zustand der moralischen Welt auf dem Punkt der in ihr vollendeten Erlösung und derjenige moralische Zustand, der in den einzelnen empirischen Momenten des geschichtlichen Werdens desselben jeweils anzustreben ist, — sie können mithin nur mittelst des Begriffs des moralischen Guts in seiner abstrakten Idealität vorgestellt und angeschaut werden.

Anm. 3. Die reine moralische Normalität ist uns in der Wirklichkeit mit einer einzigen Ausnahme durchaus nicht gegeben, und kann uns in ihr auch gar nicht gegeben sein: ihr Bild hat mithin nur den Werth eines abstrakten Ideals. Das Ideal ist nämlich eben das seinem Begriff selbst zufolge bloß ideelle und mithin so, wie es als realisirt werden sollend gedacht wird, nicht realisirbare Sein. Gleichwohl bedarf der Mensch schlechterdings moralischer Ideale, das Individuum und die Menschheit, und die praktische Bedeutung der Ethik besteht nicht am wenigsten grade darin, daß sie allein imstande ist, klar und deutlich gezeichnete moralische Ideale aufzustellen, und zwar wiederum nur als die spekulative.

Anm. 4. Aus dem im §. erörterten Grunde muß auch die Tugendlehre aus dem nämlichen doppelten Gesichtspunkte konstruirt werden. Von der Pflichtenlehre dagegen gilt natürlich nicht das Gleiche, da ja ihre Aufgabe überhaupt erst unter der Voraussetzung entsteht, daß in der moralischen Welt die Abnormität eingetreten ist. S. oben §. 91 und unten Theil III.

Erste Abtheilung.

Das moralische Gut als abstraktes Ideal.

Erster Abschnitt.

Der moralische Proceß.

Erstes Hauptstück.

Das allgemeine Wesen des moralischen Processes.

§. 93. Wir fragen vor allem nach der Aufgabe, welche sich dem persönlichen Geschöpfe — in unserer irdischen Schöpfungssphäre dem Menschen — vermöge seiner moralischen Qualität stellt, d. h. nach der moralischen Aufgabe. Dabei denken wir aber dieses persönliche Geschöpf, welches das Subjekt der moralischen Aufgabe bildet, m. E. W. das moralische Subjekt, in concreto den Menschen, vorläufig*) noch ganz in abstracto, d. h. so, daß wir von dem uns bereits wohlbekannten (s. §. 46. 63.) Umstande, daß dem Begriff der Kreatur überhaupt zufolge der Mensch als eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen gedacht werden muß, für den Augenblick noch völlig absehen. Ungeachtet wir also wohl wissen, daß das wirkliche moralische Subjekt nicht als der Mensch zu denken ist, sondern als die Vielheit von menschlichen Einzelwesen: so abstrahiren wir doch einstweilen hiervon, und nehmen das moralische Subjekt für einen Augenblick als den Menschen. Wenn wir mithin in diesem Hauptstück vom

---

*) Lediglich im didaktischen Interesse.

Menschen (dem irdischen persönlichen Geschöpf) reden, so verstehen wir darunter nie das menschliche Einzelwesen, sondern immer die Menschheit, jedoch so, daß wir dabei absichtlich noch völlig außer Acht lassen, (obschon wir es sehr wohl wissen,) daß dieselbe nicht anders gedacht werden darf denn als eine Vielzahl menschlicher Einzelwesen. Dieß vorausgeschickt, stellt sich dem Menschen vermöge seiner moralischen Qualität, als der dem persönlichen Geschöpf eigenthümlichen, seine Aufgabe folgendergestalt.

§. 94. Mit der moralischen Qualität des Menschen, d. h. mit der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung stellt sich, als die unmittelbare Consequenz derselben, an ihn die Forderung, sich **selbst***) zu bestimmen, und zwar schlechthin**), d. h. sich so zu bestimmen, daß sein sich Bestimmen schlechthin ein selbst sich Bestimmen ist, — und sich schlechthin durch nichts anderes bestimmen zu lassen. (Moralische Autonomie. Vgl. §. 200.) Deutlicher ausgedrückt, ist diese Forderung die, daß er in seinem sich Bestimmen schlechthin, und folglich auch ausschließend, durch die menschliche Persönlichkeit (schlechthin durch sonst nichts) bestimmt werde. Alle seine Funktionen müssen also vollständig oder schlechthin persönlich bestimmte sein, in ihnen allen muß die Persönlichkeit schlechthin und ausschließend die fungirende Kausalität sein. Da nun die Funktionen der Persönlichkeit das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit sind, so bestimmt sich diese Forderung näher zu der konkreteren, daß der Mensch sich in allen seinen Funktionen schlechthin denkend und wollend verhalte. Diese Forderung stellt aber dem Menschen eine Aufgabe, d. h. er kann dieselbe nicht unmittelbar erfüllen, wie sie an ihn herantritt, sondern muß sich erst zu ihrer Erfüllnng tüchtig machen. Denn so, wie er in die Reihe der Kreaturen eintritt, als reines Naturwesen, ist er nicht nur, was er ist, schlechthin nicht durch seine Selbstbestimmung, sondern er bestimmt sich auch in den Verhältnissen, in welchen er sich befindet, schlechterdings nicht selbst. Er

---

*) Man bemerke wohl: das „selbst" ist hier überall als das Subjekt zu verstehen, nicht als das Objekt.

**) Novalis, Schrr., III. S. 277: „Alles Unwillkürliche soll in Willkürliches verwandelt werden."

esitzt also von Hause aus die Macht der Selbstbestimmung noch icht thatsächlich; aber es ist ihm von Natur die Anlage zu ihr itgegeben*), und nun stellt sich eben die Forderung an ihn, aß er kraft dieser Anlage lerne, sich schlechthin selbst zu bestimmen. Diese moralische Forderung bildet dann zugleich die allgeneine moralische Norm**), die mithin ihren Ausdruck in dem Kanon findet: das moralische Subjekt hat sich in allem seinem sich Bestimmen schlechthin selbst zu bestimmen, es darf sich schlechthin urch nichts anderes als durch es selbst, d. h. als durch die nenschliche Persönlichkeit, bestimmen lassen.

Anm. 1. Man wolle ja nicht vergessen, daß das moralische Subjekt, um welches es sich hier handelt, nicht der individuelle Mensch ist, sondern der generische, der in concreto nur in der vollzähligen Menschheit gegeben ist, — und daß hier mit der menschlichen Persönlichkeit nicht die individuelle gemeint ist, sondern die universelle, die menschliche Persönlichkeit an sich.

Anm. 2. Fichte hat demnach den Grundgedanken der Moral im Allgemeinen ganz richtig gefaßt, wenn er die moralische Aufgabe in die Selbstbestimmung des Ich zur unbedingten Unabhängigkeit von seinem Nichtich, zur unbedingten Selbständigkeit oder Freiheit setzt.

Anm. 3. Daß ein bewußtes Wesen sich auch seines Begriffs bewußt wird, und dieses als der Norm für seine Selbstbestimmung (als der moralischen Norm) inne wird, dabei ist in der That nichts verwunderliches***).

*) Apelt, Religionsphilos., S. 111: „Die moralische Anlage in uns ist ine Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnichen."

**) Nicht gleichbedeutend mit Sittengesetz. S. die Pflichtenlehre.

***) Willib. Beyschlag, Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenhum (Berlin 1862), S. 17 f. macht folgende schöne Bemerkung: „Daß der Geist es Menschen nicht bloß des Leibes Seele, nicht bloß das Lebensprincip dieses Naturorganismus ist, wie die moderne Naturvergötterung will, geht unwidereglich daraus hervor, daß er ein Lebensgesetz in sich trägt, das mit der Natur urchaus nichts gemein hat, das sittliche Gesetz des Gewissens. Die Natur weiß nichts von Gut und Böse, der Mensch aber weiß davon, weiß sich dem Guten erpflichtet nicht bloß soweit es dem Naturtrieb gefällt, sondern wie immer es em Naturtriebe widerstrebe, ja, wenn es sein muß, um den Preis des Leibes und Lebens. Dieß Gesetz kann keine Mutter Natur ihm mitgegeben haben."

§. 95. Dem gemäß ist dann aber das aufgegebene moralische Produkt, d. h. das moralische Gut der Mensch (nämlich wohl zu merken, als Menschheit,) als der (wie sein Begriff es fordert) sich in der schlechthinigen Totalität seines Seins schlechthin selbst bestimmende, der Mensch als die absolute Selbstmacht oder Autexusie, nämlich innerhalb seiner, sehr bestimmt begrenzten, Sphäre. Als dieser ist er die schlechthin vollendete irdische Person und schlechthin Herr der irdischen Welt.*) Jedes einzelne besondere thatsächliche sich selbst Bestimmen (d. h. hier die aktuelle Macht, sich selbst zu bestimmen, im Besitz haben — in einer einzelnen besonderen Beziehung) des Menschen ist selbst wieder Mittel zur Förderung des moralischen Processes, und so ein besonderes (partikuläres) moralisches Gut**). Aber kein abnormes sich selbst Bestimmen (in der angegebenen Bedeutung) desselben kann, sofern und soweit es ein abnormes ist, Mittel werden zur Förderung des moralischen Processes. In diesem schlechthin allgemeinen Sinne und Umfange gilt auf dem moralischen Gebiete (und dies ist das allumfassende) der Satz, daß der Zweck die Mittel nicht heiligt.

Anm. Moralisches Gut ist alles, was von Rechtswegen (d. h. dem Begriffe des moralischen, d. i. des persönlichen Geschöpfs zufolge) moralischer Zweck ist (in dem moralischen Zweck als Moment eingeschlossen ist).

§. 96. Die §. 94 aufgestellte Forderung und Norm richtet sich nach zwei verschiedenen, aber innerlich zusammengehörigen Seiten hin, weil die menschliche Persönlichkeit sich mit ihrer Macht der Selbstbestimmung in ein doppeltes Verhältniß gestellt findet. Sie steht nämlich im Verhältniß einerseits zu der irdischen materiellen Natur und andrerseits zu dem Schöpfer, zu Gott. Nach jener Seite hin ist das moralische Verhältniß des Menschen das sittliche, nach dieser hin ist es das religiöse. Nach beiden Seiten hin aber

*) Schleiermacher, Psychologie, S. 243: „Wenn wir nun das Resultat davon betrachten in der Gesammtheit und uns die ganze geistige Thätigkeit des Menschen denken, so muß sie die vollständige Selbstmanifestation des Geistes sein, und zugleich das vollständige Gebildetsein der Welt für den Menschen, und in diesen beiden zusammengenommen das vollkommene Sein und Wirkenwollen des Geistes."

**) Vgl. Schleiermacher, Philos. u. verm. Schr., II., S. 456 f.

steht der Mensch unter der moralischen Forderung und Norm, sich schlechthin **selbst** zu bestimmen, eben damit aber schlechthin denkend und wollend und folglich schlechthin in Gemäßheit je mit dem Begriff seines Verhältnisses sowohl zu der irdischen materiellen Natur als zu Gott, wie dasselbe sich aus seinem eigenen Begriffe einerseits und den Begriffen dieser andrerseits ergibt. Der moralische Proceß (der eigenthümlich menschliche Lebensproceß) ist demnach ein doppelseitiger, der sittliche und der religiöse, und ebenso ist das Moralische ein doppelseitiges, das Sittliche und das Religiöse. Beide stehen aber unbedingt unter der Botmäßigkeit des Moralischen als solchen, und die moralische Normalität ist die unbedingte Voraussetzung der sittlichen (Gegensatz gegen die bloße Legalität,) und der religiösen.

Anm. 1. Dem §. zufolge sind uns das Moralische und das Sittliche nicht, wie nach dem jetzt gewöhnlichen Redegebrauch, identische Begriffe, und auch nicht einmal koordinirte; sondern das Moralische ist uns das genus, welches in die beiden species des Sittlichen und des Religiösen zerfällt. Es muß uns gestattet sein, den in diesem Stücke durchaus schwankenden Sprachgebrauch uns in der angegebenen Weise festzustellen. Die Gesammtmasse von ziemlich undeutlichen Vorstellungen, die man gemeinhin unter den promiscue gebrauchten Namen „moralisch" und „sittlich" zusammenfaßt, hat sich uns (und eben damit ist dann zugleich Deutlichkeit in jene Vorstellungen gekommen,) zu zwei verschiedenen Begriffen gesondert, für die wir nun auch zwei verschiedene Termini bedürfen. Wenn wir aber hierbei von den gangbaren Benennungen den Namen „moralisch" für den Geschlechtsbegriff, den „sittlich" dagegen für den Artbegriff — in den angedeuteten Bedeutungen — in Anwendung bringen, so glauben wir, hiermit nur der Spur zu folgen, auf welche der, wenn auch übrigens noch so vage, hergebrachte Sprachgebrauch selbst den aufmerksamen Beobachter leitet. Denn das ist doch gewiß eine wohlbegründete Bemerkung, daß die Ausdrücke „moralisch", „Moralität" und „Moral" vorzugsweise denjenigen Ethikern geläufig sind, deren Hauptinteresse auf die subjektive und formale Seite an dem menschlichen Thun und Lassen geht (wie Kant und seine Schule), die Termini „sittlich", „Sittlichkeit" und „Sittenlehre" dagegen vorzungsweise denjenigen, welche (wie Schleiermacher und Hegel) überwiegend die objektive und materiale Seite an demselben, die

Ausgestaltung der objektiven, auf die irdisch-materiellen Naturverhältnisse sich gründenden menschlichen Lebensordnungen ins Auge fassen. In der jetzt herkömmlichen Sprechweise wird auch noch — und fast mit besonderer Vorliebe — ein drittes Wort als mit „moralisch" und „sittlich" gleichbedeutend gebraucht, das Wort „ethisch." Auch diese Benennung lassen wir uns nicht entgehen; wir behalten sie uns nämlich ausschließend zur Bezeichnung des Moralwissenschaftlichen vor, wofür wir ja auch eines besonderen Namens benöthigt sind. Aus diesem Grunde haben wir auch unser Buch als „Ethik" überschrieben, nicht als „Moral" oder als „Sittenlehre", nicht etwa aus einer kindischen Lust an einem vornehmer und anspruchsvoller klingenden Titel. Als der griechische Terminus hat das „ethisch" vielleicht die natürlichste Anwartschaft auf die Verwendung grade zu diesem Behuf. Endlich haben wir wohl dagegen keinen Einspruch zu besorgen, daß wir das Religiöse unter das Moralische (im angemerkten Sinne) als seinen Gattungsbegriff subsumirt haben. Auf protestantischem Boden wenigstens gilt als Frömmigkeit nichts, was nicht auf die eigene Selbstbestimmung des Subjekts zurückgeht, d. h. eben nichts, was nicht moralischer Natur ist. Die magische und (im Zusammenhange damit) bloß mechanische Frömmigkeit ist nach protestantischer Anschauung ein bloßer Bastard der Religiosität.

Anm. 2. Das Moralische an und für sich, das abstrakt Moralische ist weder sittlich noch religiös. Das Religiöse bildet also keinen Gegensatz gegen das Moralische, (denn es fällt selbst mit unter den Begriff von diesem,) wohl aber gegen das Sittliche. Das Moralische ist die wesentliche und nothwendige Form beider, des Sittlichen und des Religiösen. Dagegen gibt es ein pur oder abstrakt Moralisches nicht. Denn der Mensch bestimmt sich selbst immer nur in einem bestimmten Verhältniß, — wenn auch nur zu sich selbst. Daher kann das Moralische allezeit immer nur entweder als sittlich Moralisches oder als religiös Moralisches oder endlich als die Einheit von beiden gegeben sein. Rein für sich allein kann also das Moralische nicht vorkommen.

Anm. 3. Gott kommt zwar allerdings moralische Qualität zu (§. 34), aber nicht sittliche, so wenig wie religiöse.

I. Der moralische Proceß als sittlicher.

§. 97. Zuallernächst findet sich im Menschen seine Persönlichkeit mit ihrer Macht, sich *selbst* zu bestimmen, zu *ihrer eigenen* materiellen animalischen Natur in ein Verhältniß gestellt, und zwar in ein unmittelbares, mittelst derselben dann aber, da sie nur als organischer Theil des Ganzen der irdischen materiellen Natur da ist und Bestand hat, in ein mittelbares auch zu der *ihr äußeren* irdischen materiellen Natur, — also überhaupt in ein Verhältniß zur *materiellen Natur*. Da die menschliche Persönlichkeit mit dieser zu einem lebendigen animalischen Wesen unmittelbar verbunden ist, so *muß* sie in ihrem Verhältniß zu ihr sich selbst bestimmen. Denn vermöge dieser Verbindung erfährt sie, eben indem sie lebt, fortwährend Einwirkungen auf sich von der materiellen Natur her, welche als solche unmittelbar zugleich Sollicitationen ihrer Macht der Selbstbestimmung sind, und sie *muß*, eben durch diese, eine *Wahl* treffen in Beziehung auf sie, *wie* sie sich ihnen gegenüber verhalten will, ob bejahend oder verneinend, ob sie sich ihnen hingeben oder verschließen und verweigern will, und demnach allgemeinhin eine Wahl, ob sie *sich* von der materiellen Natur überhaupt *bestimmen lassen* oder ihrerseits dieselbe *bestimmen* will. Eben darin, daß in dem Menschen sein animalisches Leben sich gar nicht anders bethätigen *kann* als in einem durch seine Selbstbestimmung vermittelten entweder Bestimmtwerden der materiellen Natur durch seine Persönlichkeit oder umgekehrt sich bestimmen Lassen dieser durch jene, ist der menschliche Lebensproceß als der moralische *wesentlich* zugleich der *sittliche*, so daß der Mensch gar nicht umhin kann, sein Leben, indem er es als ein wesentlich moralisches lebt, zugleich als ein *sittliches* zu leben. Die menschliche Persönlichkeit *kann* nun zwar gegenüber von der materiellen Natur *beides* thun, sie kann sowohl sie bestimmen als auch sich von ihr bestimmen lassen; aber *sie muß sich für eins von beiden entscheiden*, sie kann nicht in der Schwebe zwischen beiden verharren. Die Entscheidung, die es hier gilt, ist aber näher eine Entscheidung zwischen Entgegengesetztem. Zur Persönlichkeit ist es ja in der Kreatur eben nur durch die successive Ueberwindung und Aufhebung der Materialität an ihr gekommen,

— nur dadurch, daß in dem materiellen Naturwesen durch die schöpferische organisirende Wirksamkeit die Selbstmacht seines materiellen Lebens gebrochen worden ist, so zwar, daß in ihm nicht mehr die Materie die bestimmende Macht seines Lebens ist, daß nicht mehr ihre Tendenz und ihr Gesetz, m. E. W. das materielle Princip das Maßgebende in seinen Lebensfunktionen ist. So berühren sich in dem Menschen zwei entgegengesetzte Principien, zwischen die er mitten hineingestellt ist mit seiner Macht der Selbstbestimmung. Er (d. h. die Persönlichkeit) muß also seine Wahl treffen, auf wessen Seite er mit seiner Selbstbestimmung treten will, ob auf die Seite seiner Persönlichkeit oder auf die seiner materiellen Natur. Entscheidet er sich für die eine, so entscheidet er sich damit unmittelbar zugleich wider die andere. Wie er nun seine Wahl und Entscheidung zu treffen hat, dafür besitzt er unmittelbar die unzweideutige Direktion an der moralischen Norm, m. a. W. die Regel dafür ist ihm durch seinen eigenen Begriff selbst unmittelbar vorgezeichnet. Als die der Materie entgegengesetzte, als die nicht materielle, vielmehr geistähnliche ist die Persönlichkeit wesentlich zugleich das Uebermaterielle, das specifisch Höhere und dem göttlichen Schöpfungszweck Adäquatere. Ihr Begriff fordert also unerbittlich, daß sie in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur (namentlich auch ihrer eigenen) nicht ihr dienstbar sei, sondern vielmehr ihrerseits dieselbe sich dienstbar mache und sie beherrsche. Sie darf in diesem Verhältniß nur die Herrin sein. Im umgekehrten Falle würde sie den Schöpfungsproceß gradezu wieder rückläufig machen. Nur sofern der Mensch, zwischen jene beiden entgegengesetzten Principien gestellt, sich mit seiner Persönlichkeit wirksam für das übermaterielle Princip der Persönlichkeit bestimmt, bestimmt er sich wahrhaft selbst und für sich selbst. Denn er ist Mensch wesentlich nur dadurch, daß er persönliches Geschöpf ist; das Princip der Persönlichkeit ist also das konstitutiv menschliche. Bestimmt er sich dagegen für das Princip der Materialität (der materiellen animalischen Natur oder überhaupt der materiellen Animalität), so bestimmt er sich selbst im ausdrücklichen Widerspruche mit seinem eigenen Begriffe. Was formaliter sein sich selbst Bestimmen ist, das ist in diesem Falle materialiter sein sich durch ein ihm Fremdes bestimmen Lassen, also ein Aufgeben seiner

Selbstbestimmung. Und so stellt sich denn an die Persönlichkeit die unbedingte Forderung, daß sie kraft der ihr einwohnenden Macht der Selbstbestimmung ihr Verhältniß zur materiellen Natur in der Art bethätige, daß sie diese von sich aus schlechthin bestimme, ihrerseits aber sich schlechthin nicht durch sie bestimme lasse. Diese Vorschrift und Regel, welche sich der menschlichen Macht der Selbstbestimmung unmittelbar zugleich mit ihrem Vorhandensein stellt, ist das Sittengesetz*) im weitesten Sinne des Worts, die allgemeine sittliche Norm.

Anm. Das menschliche Einzelwesen ist bereits durch eine Naturnothwendigkeit genöthigt, sich nach der sittlichen (weltlichen) Seite hin selbst zu bestimmen, nämlich durch das Bedürfniß seiner Selbsterhaltung. Eine sittlich schlechthin leere Moralität ist deßhalb unmöglich. Aber der Mensch kann seine sittliche Funktion, wenigstens annäherungsweise, auf das Aneignen beschränken, und das ist die äußerste sittliche Rohheit.

§. 98. Diese Forderung, daß die menschliche Persönlichkeit die materielle Natur von sich aus schlechthin bestimme, schließt aber nicht ein, daß der Akt, durch den dieß geschieht, ein kontinuirlicher oder ununterbrochener sei, — sondern nur das verlangt sie für den Fall einer Unterbrechung desselben, daß während derselben schlechterdings kein sich Bestimmenlassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur eintrete, sondern lediglich ein reines Bestimmtwerden jener durch diese, — also daß in solchen Intervallen das Bestimmtwerden der menschlichen Persönlichkeit durch die materielle Natur ein reiner Naturproceß sei, schlechterdings kein moralischer Vorgang. Eine Unterbrechung des moralischen Processes innerhalb des menschlichen Lebensprocesses ist nun allerdings bestimmt mitgesetzt in dem Begriff des letzteren als dem des materiell animalischen Processes, — und zwar eine periodische Unterbrechung. Der materielle thierische Lebensproceß führt nämlich ein kontinuirliches die Materie an dem Thiere Aufheben mit sich, ein sie, dieses Reale, ideell Setzen, das jedoch erst im persönlichen Thiere (im Menschen) wirklich gelingt, sofern erst in diesem das die Materie Aufheben es zu einem wirklichen sie ideell Setzen bringt. Deßhalb erfordert

*) Nicht gleichbedeutend mit Moralgesetz.

er aber unumgänglich periodische Unterbrechungen seines Verlaufs, d. h. auf der Grundlage des Wechsels von Tag und Nacht in der äußeren irdischen Natur — periodische Unterbrechungen des wachen Zustands durch den Schlaf*), in welchem die organischen Lebensfunktionen des Thiers specifisch herabgestimmt werden, und folglich auch in seinem Verhältniß zu seiner Außenwelt seine Aktivität ganz zurücktritt gegen die Passivität**). Denn ein Minimum von Aktivität ist freilich auch während des Schlafs in dem materiellen animalischen Wesen noch gesetzt: da der Zustand absoluter Passivität unmittelbar das Aufgehobensein des Lebens selbst wäre, der Tod***). Es gibt daher keinen absoluten Schlaf. Im Schlafe sinkt das materielle Thier vorübergehend wieder zurück auf die Stufe der Pflanze, (die fortwährend schläft, so wie auch das Thier im Mutterschooß und in der allerersten Zeit nach der Geburt,) in den Vegetationsproceß und überhaupt in den allgemeinen materiellen Naturprozeß, um sich aus ihm zu nähren und zu restauriren, — um aus der allgemeinen materiellen Natur von Neuem reale Stoffe an sich zu ziehen, — zum Ersatz für diejenigen, die es durch seinen animalischen Lebensproceß

*) S. den Artikel: Wachen, Schlaf u. s. w. von Purkinje in R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie, III., 2, S. 416 ff. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 282—317. Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 240: „Im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns." Schleiermacher, Psychol., S. 351: „Die eigentliche Denkthätigkeit im Begriff und nicht in Bildern ist das Charakteristische des wachen Zustandes. Die Ausführung der gewollten Thätigkeiten gehört in diese Klasse, insofern sie auf Zweckbegriffen beruht." Novalis Schriften, II., S. 120: „Schlaf ist ein vermischter Zustand des Körpers und der Seele; im Schlafe ist Körper und Seele chemisch verbunden. Im Schlafe ist die Seele durch den Körper gleichmäßig vertheilt; der Mensch ist neutralisirt. Wachen ist ein getheilter polarischer Zustand; im Wachen ist die Seele punktirt, lokalisirt. — Schlaf ist Seelenverdauung: der Körper verdaut die Seele (Entziehung des Seelenreizes). Wachen ist Einwirkungszustand des Seelenreizes: der Körper genießt die Seele. Im Schlafe sind die Bande des Systems locker; im Wachen angezogen." S. 123: „Vielleicht entsteht aus der Disproportion der Sinne und des übrigen Körpers die Nothwendigkeit des Schlafs. Der Schlaf muß die Folgen der übermäßigen Reizung der Sinne für den übrigen Körper wieder gut machen. Der Schlaf ist nur den Planetenbewohnern eigen. Einst wird der Mensch beständig zugleich schlafen und wachen."

**) Purkinje nennt den Schlaf „die Einkehr des Lebens nach innen."

***) Kant, Anthropologie (S. W., X.) S. 181: „.... so daß die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen, und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müßte."

kontinuirlich konsumirt. Denn in sich selbst besitzt das materielle Thier, auch das persönliche (menschliche), keine principielle Kausalität des Daseins, da es ja (noch) nicht wirklicher Geist ist. Der periodische Schlaf gehört daher wesentlich zum Lebenserhaltungsproceß des materiell animalischen Wesens, (nicht minder als die Ernährung, s. §. 251.), und ist so lange eine unerläßliche Bedingung jenes Processes, als dasselbe (noch) nicht wirklicher Geist (geworden) ist. Demnach wird auch bei dem menschlichen animalischen Wesen als materiellem das wache Leben naturnothwendig periodisch durch den Schlaf unterbrochen, und damit zugleich der moralische Proceß. Der Schlaf gehört bei dem Menschen lediglich seinem materiell-animalischen Leben als solchem an, und liegt ganz außerhalb des Bereichs seines moralischen Lebens. Während desselben ist im Menschen das Verhältniß der Persönlichkeit (des Ich) zu ihrem materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus völlig suspendirt; der letztere ist aus dem Bereich der bestimmenden Einwirkungen jener vorübergehend völlig freigelassen, damit er die materiellen Daseinsstoffe, die er durch seine Arbeit im Dienste von jener verbraucht hat, neu einschöpfen könne. So lange der Schlaf andauert, übt die Persönlichkeit gar keine Macht aus über ihren materiellen Naturorganismus (über ihre Seele und ihren Leib), der für sie so gut wie nicht da ist, weil das Band zwischen beiden ganz schlaff geworden ist. Was sich während des Schlafs im Menschen zuträgt, (vor allem der Traum) das sind lauter materielle Naturprocesse, einfach Naturereignisse, theils lediglich somatische, theils somatisch-psychische oder auch ausschließend psychische. Im Schlafe verhält sich daher der Mensch moralisch indifferent, und nur die wachen menschlichen Lebensmomente sind die wirklich moralischen, — die moralisch bestimmten und bestimmbaren. Ausschließend von ihnen handelt es sich daher hinfort.

Anm. 1. Selbstverständlich leidet das hier vom Schlaf Gesagte auch auf die demselben analogen menschlichen Lebenszustände Anwendung, und zwar genau in demselben Verhältniß, in welchem sie Annäherungen an den eigentlichen Schlaf sind.

Anm. 2. Faßt man den empirischen Menschen ins Auge, so gibt es bei ihm, wie keinen absoluten Schlaf, so auch kein absolutes Wachen, — natürlich letzteres angehend, die Eine große Ausnahme abgerechnet.

Anm. 3. Tag und Nacht gibt es eben so weit in der Schöpfung als es in ihr einen Wechsel von Arbeit und Ruhe, von Anstrengung und Erholung gibt. Vgl. §. 257.

§. 99. Wenn die menschliche Persönlichkeit die materielle Natur zu bestimmen hat, so hat sie dieselbe näher in Gemäßheit des Begriffs derselben zu bestimmen, durch den ja ihr Verhältniß zu ihr ausdrücklich bestimmt ist. Sie hat sie folglich als Natur, näher als Naturorganismus zu bestimmen, m. a. W. als Organ, als Instrument, als Mittel — nämlich für sich, für die Persönlichkeit, für ihren Zweck*). (Grade wie auch in Gott seine Natur sich auf die gleiche Weise zu seiner Persönlichkeit verhält.) Dieß also ist es, was der sittlichen Norm zufolge die Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur vollführt: sie bringt sie in ihren Dienst, nimmt sie für sich in Besitz, m. E. W. sie eignet sie sich zu. Das die materielle Natur Bestimmen der Persönlichkeit ist ein sie sich Zueignen.**)

Anm. Sinnvoll nennt Franklin den Menschen das animal instrumentificum. Es gilt dieß im weitesten Umfange.

§. 100. Bei diesem die materielle Natur sich Zueignen hebt die menschliche Persönlichkeit von ihrer eigenen materiellen Natur an, mit der sie sich unmittelbar verbunden findet. Infolge davon ergibt sich dann im Menschen zwischen seiner Persönlichkeit und seiner Natur das Verhältniß voller Wechselwirkung. Es ist nämlich dann nicht bloß seine Persönlichkeit das Produkt seiner Natur, sondern gleicherweise auch seine Natur (wie sie nämlich die durch seine Persönlichkeit schlechthin bestimmte ist,) das Produkt seiner Persönlichkeit.

Anm. Die Persönlichkeit, die im Menschen von Hause aus nur an dem materiellen Naturorganismus (als Produkt seines Lebens) ist, nur als Bestimmtheit desselben (nicht als ihn bestimmend), nur als durch ihn gesetzte (nicht als ihn setzende), und ihm (dem materiellen Naturorganismus) zugehört, — sie muß das ihn Bestimmende werden, die Gebieterin über ihn als ihr Eigenthum.

§. 101. Die Aufgabe der menschlichen Persönlichkeit, die materielle Natur sich zuzueignen, greift aber noch hinaus über ihre

*) Novalis, Schrr., III., S. 276 „Sich nach den Dingen oder die Dinge nach sich richten, ist Eins."

**) Wir sagen nicht: ein sie sich Aneignen.

eigene materielle Natur (die menschliche), und dehnt sich auch auf die Zueignung der ihr äußeren materiellen irdischen Natur aus. Denn die menschliche materielle Natur ist ja ihrem Begriff zufolge ein organischer Theil des Ganzen der irdischen materiellen Natur überhaupt, und als solcher wesentlich von ihm abhängig, so daß sie ihr Leben nur vermöge ihres organischen Zusammenhangs mit ihm besitzt und bewahrt. Davon ist dann die Folge, daß die menschliche Persönlichkeit sich ihre eigene materielle Natur nur insofern und insoweit zueignen kann, als sie sich auch das Ganze der irdischen materiellen Natur überhaupt zueignet. Und so erweitert sich denn die Aufgabe, welche sich dem Menschen hier stellt, dahin, die gesammte irdische materielle Natur — seine eigene und die ihm äußere — kraft der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit dadurch, daß er sie durch diese schlechthin bestimmt, schlechthin zuzueignen*).

Anm. Vgl. 1 Mos. 1, 28. Psalm 8, 7—9.**) — Wozu ist denn diese ganze große und reiche materielle Natur um den Menschen her da, wenn er in seiner moralischen Ausrüstung nicht eine bestimmte Aufgabe in Beziehung auf sie hat, — also wenn die moralische Aufgabe nicht die sittliche, und zwar in ihrem weitesten Umfange, einschließt?

§. 102. Dieß also ist, zunächst freilich in noch ganz abstrakter Fassung, die sittliche Aufgabe, und demgemäß ist dann das Sittliche***) (im weitesten Sinne des Worts) zu definiren als das Zugeeignetsein der (irdischen) materiellen Natur an die

---

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 103: „Die auszeichnende Aufgabe der Menschheit ist es, die Welt erst zu erschaffen, in welcher sie ihre höchsten Güter finden soll." S. 104: „So baute der menschliche Geist über der greifbaren sinnlichen Welt des thätsächlich Vorhandenen die nicht minder reiche Gliederung einer Welt von Verhältnissen auf, die dasein sollen, weil ihr eigener ewiger Werth ihre Verwirklichung gebietet." Vgl. die Entwickelung, die Fichte von dem Begriff der „Cultur" gibt: Beiträge zur Berichtig. d. Urth. ü. d. französ. Revolution (S. W., VI.,), S. 86 - 89. Vgl. S. 298 f.

**) Frz. Baader, Tagebücher (S. W., XI.), S. 350: „So ein wucherndes Unkraut ist der Mensch seiner Natur nach durch Gesellschaft Herr aller übrigen Geschöpfe, sie verdrängend und die Erde erfüllend."

***) Nicht das Moralische.

menschliche Persönlichkeit, als durch die bestimmende Funktion dieser auf jene vollzogen.

Anm. 1. Der hier aufgestellte Begriff des Sittlichen läßt sich deutlich genug in dem gangbaren Sprachgebrauche wiedererkennen, namentlich in der bekannten Art und Weise, wie die Griechen τὰ ἔϑη und τὰ πάϑη (die menschlich-psychischen Funktionen in ihrer natürlichen Rohheit, als noch nicht von der Vernunft, überhaupt von der Persönlichkeit bemeisterte und bearbeitete, als noch nicht moralisch ausgeformte,*) einander entgegensetzen. Aber auch wir, indem wir von „Sitte" und in davon abgeleiteter Weise von dem „Sittlichen" (wie ja ἦϑος auch von ἔϑος herkommt,) reden, denken dabei im Wesentlichen nichts anderes. Auch unsere „Gesittung" bildet deutlich den Gegensatz gegen den unmittelbaren, noch rohen, d. h. noch nicht von der menschlichen Persönlichkeit (Vernunft und Freiheit) bearbeiteten und umgebildeten Naturzustand**). Es sind wesentlich drei besondere Merkmale, die wir in dem Gedanken, den uns das Wort „Sitte" bezeichnet, zu verknüpfen pflegen. Zuerst ist uns die Sitte immer etwas Aeußeres und somit Materielles oder Sinnliches. Was nicht wesentlich eine äußere Seite an sich hat, ja woran nicht diese zuallernächst in die Wahrnehmung fällt, das Innerliche, das Unsinnliche, das Geistige (wie wir gewöhnlich sagen) rein als solches nennt niemand eine Sitte. Aber zweitens ist ebensowenig auch das bloß Aeußere, das Materielle, das Sinnliche rein als solches Sitte, sondern das Aeußere und Materielle nur sofern sich in ihm ein Innerliches, ein Nichtsinnliches darstellt, — und zwar auf nicht bloß vorübergehende und zufällige, sondern auf bleibende und mehr oder minder als substanziell und nothwendig vorgestellte Weise***). Eine Sitte sehen wir nur da, wo ein solches Innerliches sich in einem äußeren materiellen Element fixirt, gleichsam krystallisirt und verkörpert, wo es sich, wie wir es bildlich ausdrücken, in dasselbe eingewohnt hat. Die Sitte ist (allgemeinere) Gewohnheit, Angewöhnung, auch geschicht-

*) Genau in diesem gewissermaßen technischen Sinne gebraucht auch Paulus den Ausdruck πάϑος: Röm. 1, 27. Col. 3, 5. 1 Theff. 4, 7.

**) F. H. Jacobi, Fliegende Blätter (S. W. VI.,), S. 145: „Wo Sitte ist, da herrscht über die Sinnlichkeit Vernunft. Und umgekehrt, wo die Vernunft anfängt über die Sinnlichkeit zu herrschen, da entsteht Sitte."

***) Schleiermacher, Christl. Sitte, Beilagen, S. 43, definirt die Sitte als die „Bestimmtheit des Aeußeren durch das Innere," und setzt sofort hinzu zur Rechtfertigung dieser Definition: „Alle Anwendungen des Wortes Sitte gehen

lich betrachtet*). Suchen wir nun nach einer umfassenden Bezeichnung für dieses in der Sitte inkarnirte Innere, so könnten wir etwa zunächst (mit Schleiermacher) an die Vernunft denken oder an den Geist. Allein der Geist ist für diesen Behuf schon ein im Munde der Menschen zu vieldeutiges und eben damit zugleich zu wenig klares und deutliches Wort, und überdieß auch ein zu sehr abstraktes; die Vernunft aber ist theils nicht viel weniger abstrakt, theils hier gar nicht brauchbar, da es notorisch nicht minder unvernünftige Sitten gibt als vernünftige, nicht minder schlechte und böse als gute. (Vgl. oben §. 87 Anm. 4.) So wird uns denn schwerlich ein anderer Terminus übrig bleiben als: die Persönlichkeit (das Ich)**). Es sind ja auch erfahrungsmäßig immer nur Personen, welche Sitten machen und haben. Die Vernunft, der Geist, diese Abstrakta, haben keine Sitten, sondern persönliche Geister, der Geist, die Vernunft, wie sie in persönlicher Bestimmtheit konkret geworden sind. Diese aber haben und machen Sitten auch bestimmt eben als Personen, nicht als Individuen. Die Sitte ist nie etwas bloß individuelles und individuell willkürliches, nie eine bloß individuelle „Angewöhnung", sondern sie ist immer etwas, wenigstens relativ, allgemeines und objektives***). Die Persönlichkeit ist aber eben das Allgemeine, das Universelle, das Objektive an dem Menschen gegenüber von seiner individuellen Besonderheit. (S. unten.) Drittens endlich enthält schon das gewöhnliche Bewußtsein auch über die Kausalität der Einheit von diesen beiden Elementen, welche das Sittliche konstituiren, eine Aussage. Es sieht nämlich das in der Sitte stattfindende Ineinandersein des Aeußeren oder Materiellen und der Persönlichkeit bestimmt als das Produkt dieser in ihrer bestimmenden Wirksamkeit auf jenes an, nicht auch umgekehrt. Alles, was immer man Sitte nennt, ist ein von Menschen gemachtes, nie ein natürlich gewordenes, nie ein Na-

---

in dieser Erklärung auf. Was bloß ein Aeußeres ist, heißt fälschlich Sitte, oder nur insofern man es sich als durch ein Inneres bestimmt vorstellt. Auf den Charakter selbst beziehen wir das Wort nur, inwiefern er sich durch ein Aeußeres auf gleichförmige Weise offenbart." Treffend macht Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 65, darauf aufmerksam, daß „man nicht von Sitten, wohl aber von Gewohnheiten der Thiere spricht."

*) Vgl. Marheineke, System der theol. Moral, S. 227—231.

**) Vgl. auch Daub, System der theol. Moral, I., S. 19 f.

***) Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 228—231. F. H. Jacobi, a. a. O., S. 145: „Was Allen auf gleiche Weise gut dünkt, das wird Sitte."

turprodukt*). Ein Geeintsein des Materiellen und der Persönlichkeit als Produkt von jenem, folglich als Naturprodukt, gibt es nur als das unmittelbare oder natürliche Geeintsein derselben, also als bloße Indifferenz und noch nicht wirkliche Einheit beider. Wie sich dieß schon darin herausstellt, daß diese Einheit durchaus keine haltbare ist, indem sie einerseits im sinnlichen Ableben des Menschen wieder auseinander fällt, und andererseits auch sofort sich in sich selbst wieder auflöst, so wie in dem Menschen seine moralische Entwickelung eintritt. Diese natürlich gewordene unmittelbare Synthese des Materiellen und der menschlichen Persönlichkeit ist nämlich der natürliche Mensch, — der Mensch als reines Naturprodukt, wie er vor dem Beginn seiner moralischen Entwickelung ist; dieser ist aber (weil noch kein wirklich Moralisches) noch kein wirklich Sittliches, sondern nur erst die reale Möglichkeit desselben, die Anlage zur Sittlichkeit. Und selbst diese unmittelbare Synthese der materiellen Natur und der Persönlichkeit im natürlichen Menschen ist, genau betrachtet, auch nicht einmal wirklich das Produkt der materiellen Natur, sondern vielmehr umgekehrt das der Persönlichkeit. S. unten §. 223.

Anm. 2. Die Analogie zwischen dem hier gegebenen Begriff des Sittlichen und dem Schleiermachers (s. oben §. 87, Anm. 4) springt ins Auge, aber auch der Unterschied. Der letztere beruht nämlich einmal darin, daß während Schleiermacher außer dem Sittlichen, dessen Natur er im Wesentlichen sehr richtig verstanden hat, ein Moralisches nicht ausdrücklich kennt, wir das Sittliche vom Moralischen überhaupt als die species vom genus unterscheiden, — und fürsandere darin, daß uns in dem Sittlichen der übermaterielle Faktor, welcher die materielle Natur mit sich in Eins setzt, nicht die Vernunft ist, sondern die Persönlichkeit, also ein Faktor, der seinem Begriff zufolge jene materielle Natur ebensowohl auf abnorme wie auf normale Weise mit sich in Einheit setzen kann, so daß uns für den Begriff des Sittlichbösen aller nöthige Raum offenbleibt neben dem des Sittlichguten innerhalb des Begriffs des Sittlichen.

§. 103. Das Sittliche zerfällt, auf die entsprechende Weise wie das Moralische überhaupt (§. 88.), in eine Mehrheit von Arten,

*) Dabei wird es schon bleiben müssen, so lange die Sitten keine thierischen Kunsttriebe sind, ungeachtet des von Heman (Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., 3, S. 494 f.) dagegen erhobenen Widerspruchs. Grade die von ihm selbst dagegen angerufenen Instanzen zeugen dafür.

je nach dem Unterschiede, der bei der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit seitens dieser stattfinden kann, theils in quantitativer Hinsicht, theils in qualitativer. Die menschliche Persönlichkeit kann, je nach dem Grade ihrer Energie, die materielle Natur, mit einem verschiedenen Maße der Selbstbestimmung sie bestimmend, in verschiedenem Maße sich zueignen, und demzufolge ist das Sittliche entweder das eigentlich oder wirklich Sittliche — oder das (bloß) Unsittliche (Nichtsittliche) oder Sittlichschlechte (die sittliche Rohheit), — welches letztere übrigens immer nur als relatives vorkommen kann, weil irgend ein Minimum von Selbstbestimmung und von durch sie geschehender Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit unausbleiblich ist, nämlich verhältnißmäßig mit dem Maße, in welchem die letztere in dem Menschen entwickelt ist. Die menschliche Persönlichkeit kann aber auch, indem sie die materielle Natur, kraft ihrer Selbstbestimmung, sich zueignet, dieß entweder auf die ihrem eigenen Begriff gemäße, also auf die normale Weise — oder auf die ihm widersprechende, also auf die abnorme Weise thun, also entweder durch einen normalen Akt ihrer Selbstbestimmung oder durch einen abnormen. — Sie kann nämlich, indem sie, kraft ihrer Selbstbestimmung die materielle Natur, sie sich zueignend, bestimmt, entweder schlechthin sie bestimmen, d. h. ohne daß sie sich dabei zugleich auch ihrerseits, kraft eines Akts ihrer Selbstbestimmung, durch jene (die materielle Natur) bestimmen läßt, — oder sie kann dabei zugleich, kraft eines Akts eigener Selbstbestimmung, sich selbst bestimmt werden lassen von ihr, also sie (die materielle Natur) in irgend einem Maße unter ihrem eigenen bestimmenden Einflusse und sohin nach Maßgabe des materiellen Princips selbst bestimmen, — dieß letztere freilich in direktem Widerspruch mit dem Begriffe des Menschen. Im ersteren Falle ist das Produkt die normale Einheit der Persönlichkeit und der von ihr kraft ihrer Selbstbestimmung sich zugeeigneten materiellen Natur, das normale Sittliche, d. h. das Sittlichgute; im anderen Falle ist das Produkt die abnorme Einheit der Persönlichkeit und der von ihr kraft ihrer Selbstbestimmung sich zugeeigneten materiellen Natur, das abnorme Sittliche, d. h. das Sittlichböse oder das eigentlich Widersittliche. Aus dem §. 88. angeführten

Grunde sind auch hier die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer zusammen gegeben, nur allemal mit dem Uebergewicht je der einen von beiden.

Anm. Ohne moralische Rohheit kann gleichwohl sittliche Rohheit vorhanden sein, wie dieß in den ungebildeten Klassen der Gesellschaft ein häufiger Fall ist.

§. 104. Hiernach bestimmt sich der Begriff des sittlichen Guts. Es ist in seiner Totalität das normale Zugeeignetsein der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit, — die normale wirkliche Einheit der menschlichen Persönlichkeit und der irdischen materiellen Natur, wie sie das Produkt und Ergebniß des schlechthinigen schlechthin normalen Bestimmtseins dieser durch jene kraft ihrer schlechthinigen schlechthin normalen Selbstbestimmung ist, — die irdische Welt als das, was sie durch die schlechthinige schlechthin normale Selbstbethätigung der in dem Menschen (d. i. hier in der Menschheit) liegenden moralischen Anlage werden soll und kann. Dieses sittliche Gut ist zu denken einerseits als eine Vielheit von besonderen (partikulären) sittlichen Gütern, andrerseits als die vollendete organische Einheit aller dieser vielen besonderen sittlichen Güter. Als eine solche Vielheit, weil der eine Faktor desselben, die materielle Natur, eine Vielheit von relativ selbständigen Elementen in sich schließt, und der andere, die Persönlichkeit, in sich selbst zweiseitig ist, — als die organische Einheit dieses mannichfaltigen Besonderen, weil in beiden Faktoren die besonderen relativ selbständigen Einheiten eben nur relativ für sich bestehen, oder näher: unter sich zu organischer Einheit verknüpft sind. Jedes besondere sittliche Gut, d. i. jeder einzelne Theil der irdischen materiellen Natur in seinem normalen Zugeeignetsein an die menschliche Persönlichkeit, ist eben als solches zugleich wieder Mittel zur immer vollständigeren Vollziehung der Zueignung jener an diese kraft ihrer (der Persönlichkeit) Selbstbestimmung, m. a. W. die besonderen sittlichen Güter sind, eben als Realisirungen des sittlichen Zwecks nach seinen einzelnen wesentlichen Elementen, unmittelbar zugleich wesentliche Mittel zur immer weiter fortschreitenden und letzlich sich vollendenden Realisirung des sittlichen Zwecks in seiner Totalität, — sie sind wie normale sittliche Produkte, so auch selbst wieder normale sittliche Kausa-

litäten, also Potenzen und Faktoren. Die Totalität der unter einander organisch zur Einheit verbundenen sittlichen Güter ist das höchste sittliche Gut. Aus dem eben bezeichneten teleologischen Verhältniß unter den einzelnen besonderen sittlichen Gütern folgt, daß dasselbe sich nur successive verwirklichen kann.

Anm. 1. Kein abnormes Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit kann, sofern und soweit es ein abnormes ist, Mittel werden zur Förderung der normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, also Mittel zur wirklichen Förderung der Lösung der sittlichen Aufgabe. Vgl. §. 95.

Anm. 2. Das „höchste sittliche Gut" ist nicht ein einzelnes besonderes sittliches Gut, sondern dasjenige sittliche Gut, in welchem alle einzelnen sittlichen Güter eingeschlossen sind, — also die organisch einheitliche Totalität dieser. Vgl. Schleiermacher, Philosoph. und verm. Schriften, II., S. 457 f. Sehr unrecht thut diesem Marheineke, wenn er, Theol. Moral, S. 138, schreibt: „Viele schätzbare Untersuchungen über das höchste Gut enthält das vorchristliche Alterthum; aber der Begriff des absolut Guten, welches mehr ist als das höchste Gut, hat es nicht erreicht. Auch Schleiermacher ist in seiner Ethik über diese klassische Bestimmung nicht hinausgegangen; auch ihm ist das absolut Gute nur noch das höchste Gut. Der Gedanke vom höchsten Gut ist, wie der vom höchsten Wesen, nur ein dem verstandesmäßigen Denken angehörender. Hoch und niedrig, das Höchste und Niedrigste sind Relationen und eben damit Endlichkeiten. Ist das absolut Gute nur als das höchste Gut bestimmt, so ist es eben wie das ihm untergeordnete, als Endlichkeit bestimmt." Die Auseinandersetzungen desselben Verfassers, a. a. O., S. 136—141, über den Unterschied der Begriffe des „höchsten Guts" und des „absolut Guten" beruhen auf einer Vermischung der Begriffe „relatives Gut" und „relativ Gutes", wie sie z. B. in der Stelle S. 137 deutlich vorliegt: „Das absolut Gute .... ist das Gute selbst, gegen welches alle anderen Güter und ohne welches alle anderen nichts sind. Das Verhältniß des relativ Guten zu dem absolut Guten ist somit das der Güter zu dem Gut, dem alle anderen Güter untergeordnet sind, eben dadurch, daß sie nur relative Güter sind." Mißverständlich ist der Ausdruck „höchstes Gut" allerdings und überdieß entbehrlich.

§. 105. Verläuft der sittliche Proceß, d. i. der menschliche Lebensproceß als sittlicher, in der seinem Begriff und der

in diesem liegenden Norm entsprechenden Weise, also **normal**: so ist er dem Obigen zufolge der Proceß einer sich stätig vollziehenden Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit kraft der bestimmenden Funktion dieser auf jene. Analysiren wir denn, **was** hiermit geschieht. Es wird eine Ineinssetzung vollzogen von zwei Elementen: der irdischen materiellen Natur und der menschlichen Persönlichkeit. Fragen wir nun hinsichtlich jedes von ihnen, unter welchen von den beiden obersten Begriffen, durch die alles Sein überhaupt sich in letzter Beziehung eintheilt, er fällt: so ist das **eine**, die materielle Natur, eben als **materielle**, wesentlich ein **Reales** (freilich nicht etwa schon ein wahrhaft **reelles** reales Sein); denn die Materie konstituirt in der Schöpfung von vornherein das **reale** Element (§. 55.). **Als Natur** trägt sie zwar ideelle Bestimmtheiten **an sich**, (und zwar je weiter sie aufsteigt, in desto reicherem Maße,) allein sie **ist** nichtsdestoweniger doch nicht ein Ideelles. Denn jenes Ideelle **ist** in ihr nicht **als solches**; es ist in ihr nur **an dem Realen**, der Materie, es hat in ihr ein Sein **nur** als **Bestimmtheit an einem Realen**, **für sich selbst ist** es in ihr nicht, — ein **Ideelles selbst** (eine ideelle **Substanz**) gibt es innerhalb derselben nicht, sondern lediglich ein Reales, **welches ideell bestimmt ist**. Das **andere** der beiden Elemente hingegen, die menschliche Persönlichkeit, fällt unter den Begriff des **Ideellen**. Das Ich **ist selbst** ein Ideelles, nicht bloß eine ideelle Bestimmtheit an einem Realen, — es ist ein wirklich **für sich seiendes** Ideelles, es ist nicht lediglich eine **gedankenmäßige Bestimmtheit** eines Daseins, sondern ein wirklich **selbst und für sich seiender** Gedanke, weil ja ein selbst denkender und setzender; es ist eine ideelle **Substanz**. Dabei ist es aber, **wie es von Hause aus** ist, überall gar kein Reales; es ist **nichts sonst** als ein Gedanke, als ein Ideelles. (Vgl. §. 83.) So haben wir denn hier **die beiden Elemente, welche** in ihrer Einheit **den Begriff des Geistes konstituiren**, gegeben. Wir haben aber auch weiter **ihre** Einheit gegeben; denn wir denken sie ja als in Eins gesetzt, indem wir das eine, das reale Element (die materielle Natur), als von dem anderen, dem ideellen (der Persönlichkeit), sich zugeeignet denken, — ein Gedanke, der in sich selbst vollkommen vollziehbar ist, da das ideelle

Element, das Ich, dieser Gedanke, näher denkender und setzender Gedanke, und zwar kraft eigener Selbstbestimmung denkender und setzender Gedanke ist, und folglich von sich aus in das reale Element hinübergreifen und dasselbe (denkend und setzend) sich wirklich zueignen oder mit sich wirklich in Eins setzen kann, womit dann dieses zugleich eine wahrhaft reelle Realität empfängt, — was ja eben genau das ihm ausdrücklich aufgegebene sittliche Werk ist, das wir hier analysiren. Dieß also ist es, was geschieht, indem der sittliche Proceß sich vollzieht, nämlich in normaler Weise: es erfolgt eine wirkliche in Eins Setzung eines Ideellen und eines Realen; — indem im Menschen die ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur sich zueignet, setzt sie dieselbe in sich als ideell, eben damit aber unmittelbar zugleich sich selbst aus ihr als real, oder gibt sie sich selbst aus ihr Realität (Dasein) in sich selbst. Es werden in diesem Vorgang ein kreatürliches Reales und ein kreatürliches Ideelles in Eins gesetzt, und zwar in wirkliche Einheit, und es wird so ein kreatürliches Sein hervorgebracht, welches die wirkliche Einheit eines Realen und eines Ideellen, d. h. mit Einem großen Worte: welches Geist ist*). Das Produkt des sittlichen Processes — seine Normalität vorausgesetzt — ist sonach Geist, kreatürlicher Geist, — und darin besteht das eigentliche Wesen des sittlichen Processes (und zugleich sein tiefes Geheimniß), daß er ein Proceß der Erzeugung von kreatürlichem Geist ist, — und das innerste Wesen seines Produkts, des Sittlichen, daß es Geist ist, der Geist als geschöpflicher. Hier wird es nun auch mit Einem Male klar, wie es, ungeachtet der Geist seinem Begriff zufolge durch unmittelbare schöpferische Setzung Gottes nicht kann hervorgebracht werden, als wesentlich durch sich selbst gedachtes und gesetztes Sein**), sondern nur so, daß er in seinem Geschaffensein wesentlich zugleich sein eigenes Produkt ist, (§. 34.) — gleichwohl zu Geist kommen kann in der Kreatur. Auf diesem Wege, vermöge des sittlichen Processes (vermöge des moralischen

---

*) Uns ist es also nicht mit Lotze (Mikrokosmus, III, S. 565,) „undenkbar, Geist aus dem entstehen zu lassen, was nicht Geist ist."

**) Auch in Gott selbst ist ja der Geist nichts Unmittelbares. S. oben.

Processes als des sittlichen), und allein auf ihm, erhebt sich die Kreatur zum Geist. Ohne den sittlichen Proceß gibt es keine geistige Kreatur, keinen kreatürlichen Geist. Eben mit dem sittlichen Proceß, und überhaupt mit dem moralischen, tritt also jenes noch übrigende neue und abschließende Stadium des Schöpfungsprocesses ein, dessen Aufgabe in der Umsetzung der in ihrer vollständigen wesentlichen Formbestimmtheit als materielle bereits gegebenen Kreatur aus der Materie in den Geist besteht. (§. 81). Es erhellt nunmehr vollkommen, wie (was oben §. 89. gesagt wurde,) der Schöpfungsproceß von dem bezeichneten Wendepunkte an sich als der moralische Proceß fortsetzt. Es ist in der That also: Gott führt von diesem Punkte aus sein Schöpfungswerk durch das persönliche Geschöpf, in unserer irdischen Kreatursphäre durch den Menschen — als sein specifisches Medium und Organ (inwiefern er dieß sein kann, das wird sich weiterhin ausweisen, s. §. 123,) fort. Der Mensch überkommt dasselbe aus der Hand des Schöpfers, um es, nämlich als Werkzeug dieser, vollends zum Abschluß zu bringen, und eben dieß fällt ihm als seine eigenthümliche Aufgabe zu: die Vollendung der irdischen Kreatur durch ihre Umarbeitung aus einer materiellen zu einer geistigen auf moralischem, näher sittlichem Wege. Er hat, innerhalb der irdischen Schöpfungssphäre, die sittliche Welt zu verwirklichen, d. i. die geistige Welt.

Anm. 1. So viel hat es auf sich mit der moralischen Aufgabe als der sittlichen!

Anm. 2. In seiner vollen Wahrheit kann das Reale nur im Geist zustande kommen. Denn als materiellem inhärirt ihm (dem Begriff der Materie zufolge) immer, genau in demselben Maße, in welchem es noch materiell ist, die Nichtrealität. (S. oben §. 83.) Dem materiellen Realen geht die wahre Einheit mit dem Ideellen (dem Gedanken) noch ab, in der allein es eine reelle Realität gibt. Soweit ein Daseiendes nicht Dasein von etwas, d. h. Dasein eines Gedankens, eines Ideellen ist, soweit ist es auch nicht wirkliches Dasein; denn insoweit hat das Dasein gar kein Subjekt. Dieser Mangel an reeller Realität zeigt sich dann an dem materiellen Realen in seiner Vergänglichkeit. Das Ideelle nun vermag es, das Reale in die wirkliche, d. h. in die absolute, Einheit mit sich (dem Ideellen) hineinzuziehen, vermöge seiner übergreifenden Macht. Eben

indem es dasselbe sich zueignet, streift es die Materialität, dieses ihm noch anhaftende Minus der Realität, von ihm ab.

§. 106. Daß der sittliche Proceß angegebenermaßen kreatürlichen Geist erzeugt, das geschieht aber in dem sittlich producirenden Menschen selbst; denn die sittliche Funktion der menschlichen Persönlichkeit besteht ja eben darin, daß sie die materielle Natur — auch die äußere — sich zueignet. Es ist also der im sittlichen Proceß begriffene Mensch selbst, der durch denselben als Einheit des Ideellen und des Realen, d. h. als Geist gesetzt wird, oder genauer: sich selbst als Geist setzt, und so ist der sittliche Proceß näher der Proceß der Selbstvergeistigung des Menschen. Indem der Mensch seiner ideellen Persönlichkeit die reale materielle Natur zueignet, und somit dieses Reale unter die Bestimmtheit (Form) der Persönlichkeit, d. i. der reinen Ideelletät setzt, setzt er die ideelle Seite seines Seins als real und die reale Seite desselben als ideell, somit aber sein Sein, d. h. sich selbst als Einheit des Ideellen und des Realen, d. i. als Geist. Oder noch deutlicher: indem im Menschen seine ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur einerseits als verstandesbewußte in sich hineinreflektirt und andrerseits als willensthätige sich anbildet (s. unten §. 229.), und eben durch dieses beides sich zueignet: setzt sie einerseits dieselbe in sich als ideell, andrerseits aber zugleich sich selbst aus ihr als real, oder gibt sie sich selbst aus ihr Realität, Dasein in sich selbst. Dieser Hergang macht überhaupt das eigentliche und eigenthümliche Wesen des Lebensprocesses des Menschen aus, daß er kontinuirlich für seine ideelle Seite (sein Ich, seine Persönlichkeit) aus der Sphäre des Realen oder des Daseins (nämlich aus der materiellen Natur) Realität an sich zieht, und so das primitiv rein oder bloß ideelle Uebermaterielle in ihm zu einem real-ideellen oder ideell-realen, d. h. zu einem (wirklich) geistigen potenzirt. Seine gesammte Existenz — nämlich bis zu seiner Vollendung hin — ist ein stätiger Proceß der Vergeistigung seines Seins vermöge der Funktionen seines persönlichen Lebens.

Anm. 1. Hierin gründet sich der eigenthümliche und ungeheure Ernst des menschlichen Lebens im Unterschiede von jedem untermenschlichen, das Folgenschwere desselben und jedes seiner Momente.

Anm. 2. Es ist eine unbestrittene Thatsache, daß das menschliche Einzelwesen, je länger und je mehr es sich entwickelt, desto geistiger wird, dieß Wort im weitläuftigsten und vagsten Sinne genommen. Woher kommt nun das*)? Bei der herrschenden Vorstellung von einem dem Menschen unmittelbar anerschaffenen und somit auch dem menschlichen Einzelwesen angeborenen Geiste dürfte eine befriedigende Antwort unmöglich sein. Die Annahme, daß der Geist vonvorherein latitire**) im Menschen oder sich im bloßen Potenzzustande befinde, und sich nur allmälig aktualisire nach Maßgabe des Fortschritts der Entwickelung des materiellen Naturorganismus, mit dem er verbunden ist***), wird niemand im Ernste gelten lassen können, der über das Wesen des Geistes nachgedacht hat†). Sie könnte höchstens verständlich machen, wie es kommt, daß der Geist des Menschen nur allmälig sich nach außenhin bethätigt und manifestirt, — nimmermehr aber auch, wie es zugeht, daß er auch inner=

---

*) Die Antwort J. H. Fichtes auf diese Frage s. Psychol., I., S. 369.

**) J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 524: „Eine Naturkraft heißt latent, welche zwar vollständig vorhanden ist, aber nur nicht in sichtbarer Wirkung hervortreten kann, so lange die äußeren Bedingungen dazu nicht vorhanden sind."

***) In ihrer konsequentesten Schärfe führt diese pseudospiritualistische Anthropologie wohl Max Jacobi durch in seiner Schrift: Naturleben und Geistesleben. Der Sinnenorganismus in seinen Beziehungen zur Weltstellung des Menschen. Leipzig 1851. Jacobis Behauptungen in unserm Betreff sind diese: Das geistige Leben des Menschen entsteht keineswegs etwa erst mit der Ausbildung des menschlichen Organismus, gleich als ob dasselbe aus einer Retorte der natura naturans hervorgehe, sondern dieses geistige Leben, das Ich, das eigentliche Menschenwesen, ist das Erstvorhandene, zu welchem das Naturleben hinzutritt. Einer anderen Daseinssphäre entstammt, birgt es alle die Kräfte in sich, welche die Kräfte der Welt, in welche es eintritt, zu beherrschen vermögen. Daher gibt es auch für den Menschen keine wirkliche räumliche und zeitliche Entwickelung, so sehr auch vieles scheinbar für eine solche spricht. Nicht der Geist entwickelt sich, sondern je nachdem der seiner Thätigkeit zugetheilte Organismus sich ausbildet, wird dem Geiste die Möglichkeit, von Stufe zu Stufe sein Sein und seine Thätigkeit zu offenbaren. Das Maß und die Zustände des organischen Lebens bedingen den weiteren oder engeren Spielraum des Geistes. Dabei darf man nicht außer Rechnung lassen, daß Max Jacobi eine Präexistenz der menschlichen Geister und einen vorzeitlichen Sündenfall derselben annimmt.

†) Bemerkungen von der Art wie die ganz auf Mißverständnissen beruhenden von Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 424, können hiergegen gar nicht verfangen.

lich nur so langsam sich kund gibt, auch für sich selbst so lange nicht da ist und nur so allmälig zum Vorschein kommt. Die ganze Vorstellung ist aber überhaupt eine in sich völlig unhaltbare. Ein Geist, der nach der Art einer physikalischen Kraft latent ist, ist ein augenscheinlicher Ungedanke*). Es leuchtet aber die Unmöglichkeit dieses Gedankens nach der früheren (§. 29. 30.) Erörterung des Begriffs des Geistes auch mit aller Klarheit und Deutlichkeit ein. Wir haben ja bereits ausdrücklich hervorgehoben (§. 30.), wie durch den Begriff des Geistes als des als gedachtes zugleich schlechthin daseienden Seins jede Möglichkeit, daß er auch bloß potentia, d. h. daß er ein als gedachtes (mögliches) nicht schlechthin daseiendes Sein sei, direkt ausgeschlossen ist, und unbedingt gefordert wird, ihn als actus, und zwar als nur actus, als actus purus seiend zu denken oder ihm absolute Aktualität beizulegen. Jene Ansicht steht aber auch in offenem Widerspruch mit den unläugbarsten Erfahrungsthatsachen. Denn wie erklärt sich doch von ihr aus das nicht wegzuläugnende Phänomen, daß der Geist im Menschen grade in genauer Proportion mit der Entwickelung nicht etwa bloß (was von ihr aus allerdings zu erwarten steht,) seines materiellen Naturorganismus, sondern (wie die Vergleichung des unkultivirten Menschen und des kultivirten in Ansehung ihrer geistigen Ausrüstung ausweist,) wesentlich auch seiner Persönlichkeit (seines Ichs) aus seiner Latenz hervortritt? Und wie ist doch bei ihr die weitere Thatsache zu begreifen, daß der Mensch (die moralische Normalität in irgend einem Maße vorausgesetzt,) auch noch nach dem Abschlusse der Entwickelung seines materiellen Naturorganismus je länger desto geistiger wird, und zwar gerade erst vom Zeitpunkte dieses Abschlusses an ganz vorzugsweise, ja selbst noch in der Periode, in welcher sein materieller Naturorganismus von Tage zu Tage immer untauglicher wird zum Dienste für die Funktionen der Persönlichkeit?

Anm. 3. Die Phänomene, in welchen die Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens als das Resultat seines Lebensprocesses am frühsten und deutlichsten ins Auge fällt, sind das Gedächtniß**)

*) Dieß kann auch Delitzsch sich nicht verhehlen: Bibl. Psychol. (1. A.), S. 172 f.

**) Ueber das Gedächtniß vgl. Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 230. 233. 350—352., besonders aber die eingehende Behandlung J. H. Fichtes, Psychologie, I, S. 389—459. Wohl sehr treffend schreibt der letztere S. 431 f.:

und die Gewohnheit*). Beide sind einander durchaus parallel; jenes ist auf der Seite des Verstandesbewußtseins eben das, was diese auf der Seite der Willensthätigkeit ist**). Beide sind, wie sie treffend genannt zu werden pflegen, eine zweite Natur des Menschen, nämlich eine bereits beginnende geistige Natur***). Aber freilich eine nur erst beginnende. Denn sie sind nur erst ein — eben deßhalb bloß relatives — Zugeeignetsein der Natur des Menschen als noch sinnlicher oder materieller an seine Persönlichkeit, nur mechanische Naturbestimmtheiten. Beide, im engeren Sinne des Worts genommen, sind nur erst sinnlicher Art. Das eigentlich so genannte oder das mechanische Gedächtniß, d. h. das Gedächtniß des Sinnes und des Wahrnehmens (im Unterschiede von dem Gedächtniß des Verstandes und des Denkens, dem Begriffsgedächtniß,) ist deßhalb durchaus sinnlich bedingt. Wie alle Sinne die von ihnen gemachten

---

„Was man Gedächtniß nennt, ist nicht die Summe von passiv zurückgebliebenen Vorstellungsresten, auch nicht ein „Schacht des Geistes," in dem die Vorstellungen „der idealen Natur des Geistes einverleibt" ruhen, — als Vorstellungen sind sie vielmehr gänzlich verschwunden, und kein „Residuum" derselben, auch nicht idealer Weise, ist von ihnen im Geiste mehr übrig —; sondern es ist ein System bestimmter Anlagen (Bildungsrichtungen) seiner Vorstellungsthätigkeit, welche unter gegebenen Bedingungen zur neuen Produktion des Angeeigneten angeregt werden kann, und so die alte (völlig vergangene) Vorstellung neu erzeugt." Vgl. S. 426 f. 429. Sehr sorgfältige Erörterungen gibt auch Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 473–479. Vgl. S. 328.

*) Ueber das Gedächtniß und die Gewohnheit vgl. Jessen, Versuch einer wissenschaftl. Begründung der Psychologie, S. 478 f. Vgl. S. 402. Ueber die Gewohnheit vgl. die eindringenden Bemerkungen von Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 63–66. Auch Hegel, Encyklop., §. 410 (S. W. VII., 2,) S. 229–239. 241. Unzutreffend ist das Paradoxon von Novalis (Schr., III., S. 311,): „Gewohnheit ist eine zur Natur gewordene Kunst. Naturgesetze sind Gewohnheitsgesetze." Das letztere ist bekanntlich auch ein Gedanke Pascals.

**) Vgl. Marheineke, Syst. d. theol. Moral, S. 227. Die Gewohnheit ist das, was Herbart das Gedächtniß des Willens nennt. Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I. S. 432 f.

***) Marheineke, a. a. O., S. 227 f.: „So ist die Gewohnheit eine zweite, durch den Geist gesetzte Natur. Es ist daher von der Gewohnheit das Entgegengesetzte zu sagen, daß das Subjekt darin natürlich oder unfrei bestimmt ist, und es darin sich doch frei verhält, indem es selbst es doch ist, welches sich dazu bestimmt, und ebenso auch, wenn auch nur ausnahmsweise, seinen Gewohnheiten entsagen kann." Nach Schallers (Psychol., I., S. 381,) Bemerkung ist in der Gewohnheit „eine Verleiblichung geistiger Fertigkeiten enthalten." Mit gleichem Rechte kann man aber auch das Umgekehrte sagen.

Wahrnehmungen in dem Gedächtniß ablagern, so gehören zu einem guten Gedächtniß gute Sinne (wenn auch nicht gerade nothwendig gute äußere oder somatische Sinne); und wie das Gedächtniß sich nur so lange noch steigert und stärkt, als der sinnliche (materielle) Naturorganismus des menschlichen Individuums noch in seiner Entwickelung begriffen ist, so schwindet es auch allmälig wieder dahin zugleich mit dem Erlöschen der Lebendigkeit desselben. Es ist aber eben so wesentlich auch durch die Persönlichkeit bedingt*), und nimmt nur in dem Maße an Umfang und Intensität zu, in welchem sie im Menschen sich entwickelt und Macht gewinnt. Ganz dasselbe gilt dann auch von der eigentlich so zu nennenden Gewohnheit, von der mechanischen, der Gewohnheit der sinnlichen Kräfte und der sinnlichen (mechanischen) Thätigkeit (im Unterschiede von der Gewohnheit des Willens oder der Willenskräfte und der freien (ingenuus) Thätigkeit.) Das Gedächtniß ist der Anfang der Vernünftigkeit, die Gewohnheit der Anfang der Freiheit. Darum sind beide gerade bei der Erziehung so unberechenbar wichtig, und darum muß diese ihre Arbeit an der Bildung des Zöglings grade mit ihrer Kultur anheben. Eben weil das ins Gedächtniß und in die Gewöhnung Aufgenommene ein approximativ geistiges Element des Seins des Menschen geworden ist, ist es auch ein approximativ Bleibendes, Unvergängliches geworden (denn s. unten §. 110.), aber eben auch nur ein relativ Unvergängliches. Dieser Einsicht, daß in dem Gedächtniß und der Gewohnheit die sinnliche menschliche Natur schon bestimmt in die Geistigkeit hinüberspielt, kommt Vorländer (Wissensch. der menschl. Seele, S. 191. 271—273,) sehr nahe, dessen Idee von der „Selbstbelebung", „Selbstbeseelung", „Selbstbegeistung" (vgl. z. B. S. VII. f. 238. 495 f. 512,) sich überhaupt mit den hier entwickelten Sätzen bestimmt berührt. Auch an Fr. Ed. Benecke wird mancher Leser sich vonferne erinnert finden**). Hierher gehören auch diejenigen

*) Auf eine in dieser Hinsicht sehr lehrreiche Thatsache macht Daub (Prolegom. zur theol. Moral, S. 363. 392,) aufmerksam, nämlich darauf, daß die Erinnerung bei uns nie über den Zeitpunkt der Entwickelung der Sprache hinaus zurückreicht.

**) Vgl. auch Franz Baader, Fermenta cognitionis, H. 5, (S. W., II.,), S. 343: „So wie der äußere, elementarische Mensch (selber nach seinem elementarischen Leben) ununterbrochen elementarisch konsumirt und producirt, wie denn die ihn als ihr Gebilde konstituirenden Elemente sich nur darum in ihm ununterbrochen aufheben, um ununterbrochen sich in ihm und durch ihn zu regeneriren, so gilt dasselbe suo modo vom Geistmenschen, und auch dieser producirt unauf-

Phänomene, die man unter dem Namen der Ideenassociation zusammenzufassen pflegt. Vgl. Reinhard, System d. Chr. Moral (5. A.), I., S. 339—346.

§. 107. Ein Selbstvergeistigungsproceß des Menschen ist der sittliche Proceß insofern, als in ihm die ideelle Persönlichkeit sich mit einem Realen in Eins setzt. Dieß sich in Eins Setzen derselben mit dem Realen besteht nun in concreto darin, daß sie die materielle Natur — unmittelbar ihre eigene, mittelst dieser dann aber auch ihre äußere, — sich zueignet. Sie eignet sich die materielle Natur zu, heißt aber (s. §. 99.): sie bereitet sich dieselbe zu ihrem Werkzeuge (oder Instrumente oder Organe) zu, und nimmt sie hierdurch für sich in Besitz. Und zwar: sie bereitet sich dieselbe wirklich zu ihrem Werkzeuge zu, das will sagen: zu einem ihr eigenthümlich entsprechenden, d. h. zu einem für alle in ihr angelegten Funktionen geeigneten und ausreichenden Mittel oder Instrument, folglich zur vollständigen Vielheit von solchen Werkzeugen, und zwar — da sie selbst (die Persönlichkeit) wesentlich eine in sich einheitliche und überdieß die Vielheit überhaupt nur als die in sich einheitlich beschlossene Totalität die vollkommene ist, — zur einheitlichen vollständigen Totalität von solchen Werkzeugen oder Organen, m. E. W. zum Organismus für sie. Hierin also besteht in concreto die Selbstvergeistigung des Menschen, welche vermöge des sittlichen Processes erfolgt, daß seine Persönlichkeit sich aus dem realen Elemente der materiellen Natur einen neuen,

---

hörlich geistige Substanzen, die ihn entweder als heilsame Lebensbalsame oder als zerstörende Gifte umgeben. In der That ist es ein durchaus biblischer, von den Neologen durchaus nicht beachteter Satz: daß jede gute, wie jede böse That des Menschen in ihrem Produkt sich geistig substanzirt (beleibt, bleibt), und daß nur eine entgegengesetzte, auf gleiche Weise erzeugte Substanz den Menschen der guten oder bösen Einwirkung jener wieder zu entziehen vermag." Weisse, Philosoph. Dogm., II., S. 455: „Der Mensch, das läßt sich unbedingt und ohne Einschränkung behaupten, der Mensch, oder vielmehr die Vernunftkreatur überhaupt, wird zur wirklichen Persönlichkeit überall nur durch That und Handlung. Wie das Selbstbewußtsein durch innere That, so entstehen die sittlichen Qualitäten des Willens und entsteht mit ihnen die Substanz dieses Willens selbst durch eine Reihe von Handlungen, welche zugleich nach innen und nach außen gerichtet sind, zugleich, wie sich dieß charakteristisch in dem Worte „Entschluß" ausdrückt, die Bedeutung von inneren und von äußeren Thaten haben."

ihr wahrhaft entsprechenden Naturorganismus anerzeugt, und zwar einen Organismus von der Art, wie er der eigenthümliche der Persönlichkeit ist, d. i. einen neuen ihr wahrhaft entsprechenden beseelten Leib, der nun, als das Produkt einer in Eins Setzung eines Ideellen und eines Realen, ein geistiger, und eben als dieser dann auch der wirklich vollkommene ist. In concreto ist sonach der sittliche Proceß der Proceß der Erzeugung eines **geistigen** Naturorganismus oder näher beseelten Leibes der menschlichen Persönlichkeit durch diese selbst*). Dieser geistige beseelte Leib, den die Persönlichkeit sich selbst anerzeugt hat, gehört ihr dann auf die intimste Weise zu als von ihr unablöslich, und an ihm besitzt sie das kausale Substrat, und zwar das unentwegbare kausale Substrat für ihr geistiges Sein. Eben dadurch und allein dadurch vergeistigt sie sich selbst (setzt sie sich selbst als Geist), daß sie sich einen geistigen Naturorganismus anerzeugt. Denn da sie wesentlich das Produkt der Lebensfunktionen ihrer Natur ist, so bestimmt sich die eigenthümliche Qualität ihres Seins jedesmal genau nach der eigenthümlichen Qualität dieser. (§. 82.) Eine geistige ist sie demnach dadurch und allein dadurch, daß der Naturorganismus oder beseelte Leib, der die kausale Grundlage ihres Seins ausmacht, ein geistiger ist, — was er jedoch nur sein kann, sofern sie ihn selbst zu einem solchen gemacht hat. Dieß thut sie aber in der Weise, daß sie ihre eigene materielle Natur, (denn diese ist das unmittelbare Objekt ihrer Funktion,) sie bestimmend, als Geist setzt, indem sie nämlich einerseits dieselbe sich selbst immer vollständiger und vollkommener zum Organe zubildet, und andrerseits an ihr die Materialität aufhebt. Auch diese ihre eigene materielle Natur ist jedoch nicht in ihrem ganzen Umfange das unmittelbare Objekt dieser umarbeitenden oder richtiger umzeugenden Funktion der Persönlichkeit, sondern sie ist es nur als die psychische oder innere.

---

*) **Fechner, Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (2. Aufl. Leipz. 1866,)** S. 5: „Unser ganzes Handeln und Wollen in dieser Welt ist ebenso nur berechnet, uns einen Organismus zu schaffen, den wir in der folgenden Welt als unser Selbst erblicken und brauchen sollen.“ S. 11: „Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung, daß jeder sich die Bedingungen seines künftigen Seins selbst schafft.“

Der psychische menschliche Naturorganismus ist nämlich einerseits beides, das unmittelbare kausale Substrat der Persönlichkeit (die ja eine Bestimmtheit der Seele ist,) und das unmittelbare Objekt ihrer Einwirkung, und andrerseits ist er von am meisten relativ immaterieller Beschaffenheit und schon ein bestimmtes Analogon des wirklich geistigen Seins: und so bildet denn er den direkten Anknüpfungspunkt für den Proceß der Vergeistigung der menschlichen Natur und die bestimmte Basis, auf welcher der neue geistige beseelte Leib ansetzt, — das an sich noch materielle Substrat, welches vermöge des sittlichen Processes in einen geistigen Naturorganismus umgearbeitet wird. Der sittliche Vergeistigungsproceß ist sonach noch genauer der Proceß der Vergeistigung des psychischen Naturorganismus, seiner Ausbildung zu einem vollständigen geistigen beseelten Leibe. Dieser psychische Organismus bildet den Einschlag, auf welchem im sittlichen Processe die Persönlichkeit sich das neue Gewand ihrer geistigen Natur webt. Der sinnliche somatische Organismus wird nicht unmittelbar mit hineingearbeitet in den geistigen beseelten Leib, sondern nur mittelbar, sofern nämlich das Leben desselben sein Produkt als Seele und in der Seele absetzt. Deßhalb ist denn auch der so gewordene geistige menschliche Naturorganismus, genau zu reden, als ein psychisch-somatischer zu bezeichnen, nicht, wie der natürliche materielle, als ein somatisch-psychischer. Denn bei diesem ist, genetisch betrachtet, der Leib das Prius und die Seele das Posterius, bei jenem dagegen verhält es sich, dem eben Gesagten zufolge, gerade umgekehrt. Der geistige Leib wird erst von der geistigen Seele erzeugt, die sich einen ihr entsprechenden leiblichen Organismus anbildet. Also noch einmal: wesentlich darin steht der Lebensproceß des Menschen (und überhaupt jedes persönlichen Geschöpfs als eines noch natürlichen,), daß er stätig vermöge seiner Persönlichkeit seine Natur oder näher seinen beseelten Leib aus der Materialität in die Geistigkeit hinübersetzt.

Anm. 1. Seine vollständige Deutlichkeit kann das hier Aufgestellte erst später erhalten bei der Entwickelung des Begriffs des individuell bildenden Handelns oder des Aneignens (Assimilirens). S. §. 251.

Anm. 2. Die sinnlichen (materiellen) Organe, auch die feinsten, sind lediglich Werkzeuge zur Erzeugung des geistigen Menschen,

— nichts weiter, — von dem Erzeugniß selbst, von der geistigen menschlichen Natur, (die ebenfalls ein Complex von Organen ist, aber von geistigen,) geht in sie nicht das Geringste über.

Anm. 3. Wenn der Mensch, je länger und je mehr er sich entwickelt, desto geistiger wird (§. 106, Anm. 2.), so besteht diese Zunahme seiner Geistigkeit der Erfahrung zufolge in concreto eben darin, daß er einen immer größeren Reichthum von immer vollkommeneren Werkzeugen, d. h. Organen seiner Persönlichkeit, beides als verstandesbewußter und als willensthätiger, erhält. Wir nehmen jenes Wachsthum daran ab, daß die Funktionen seiner Persönlichkeit, das Denken und das Wollen, die theoretischen und die praktischen (d. h. deutlicher: die erkennenden und die bildenden) Verrichtungen, ihm je länger mit desto mehr Leichtigkeit und Erfolg einerseits und mit desto mehr Intensität und in desto weiterem Umfange andrerseits vonstatten gehen. Worin sonst kann nun aber diese thatsächliche Erscheinung ihren Grund haben als darin, daß sich die Mittel oder die Werkzeuge seiner Persönlichkeit für ihre Funktionen fort und fort vermehren und vervollkommnen*)? Seine Entwickelung besteht überhaupt in gar nichts anderem als darin, daß er sich einen immer vollständigeren und dabei in sich immer organisch einheitlicheren (immer mehr systematisirten) Complex und Apparat von immer vollkommeneren Instrumenten für seine Persönlichkeit erwirbt, d. h. einen immer vollkommeneren Organismus oder genauer (dem Begriffe des Organismus zufolge) Naturorganismus, und zwar näher einen immer vollkommeneren beseelten Leib; denn dieser eben ist der der Persönlichkeit specifisch entsprechende und damit zugleich überhaupt der wirklich vollendete Organismus**). Kurz,

*) Schaller, Psychologie, I., S. 411: „Die entwickelte Energie des Geistes schließt immer eine Kräftigung eben der Organe in sich, welche bei den geistigen Processen vorzugsweise betheiligt sind."

**) Wie nahe die hier angedeutete Vorstellung in unseren Tagen auch dem allgemeinen Bewußtsein liegt, das beweisen solche, uns durchaus geläufige, Ausdrucksweisen wie beispielsweise in folgender Stelle Jul. Müllers, Sünde (3.A.), II., S. 67: „Wie die Seele sich des Leibes als ihres Organs bedient, und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Ueberzeugungen, Grundsätze, die den Inhalt unsers im weiteren Sinne praktisch geistigen Leibes ausmachen, insgesammt gleichsam einen inneren Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigene Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens." Vgl. auch S. 70.

der Entwickelungsproceß des Menschen hat zu seinem wesentlichen Gehalt die Erzeugung eines seiner Persönlichkeit wahrhaft angemessenen Naturorganismus für dieselbe in ihm. Diese ihm mehr und mehr zuwachsenden neuen Organe sind allerdings einestheils und zu allernächst materielle, sinnliche. Diejenigen sinnlichen, namentlich sinnlich-somatischen Werkzeuge, welche er unmittelbar mit auf die Welt bringt, entfalten und steigern sich wenigstens in den früheren Stadien seines Lebens auf eine staunenswürdige Weise in ihren Fertigkeiten*). (Man denke nur beispielweise an die ganz stupende Einübung des Auges, die dazu erfordert wird, wenn wir lesen lernen**).) Bald aber treten zu diesen unseren sinnlichen Organen auch solche hinzu, die augenscheinlich nichtsinnliche und übersinnliche sind, Vermögen, wie wir sie ganz passend nennen, bestimmt des Verstandes und des Willens (beide im allerweitesten Sinne genommen), also nicht sinnliche Vermögen, sondern, wie auch der allgemeine Sprachgebrauch sich ausdrückt, geistige oder Geistesvermögen. Sie — und dieß ist wohl zu beachten, — sind überdieß die allein bleibenden, während die sinnlichen — und zwar auch in ihren höchsten Steigerungen als psychische — mit dem Verfalle des materiellen Naturorganismus nach und nach wieder erlöschen***). So bildet sich im Menschen unter der Hülle seines materiellen Naturorganismus allmälig ein je länger desto vollständigerer und vollkommenerer Apparat von geistigen Werkzeugen seiner Persönlichkeit, ein geistiger Naturorganismus. Es ist dieß das, was Paulus den inneren Menschen nennt (den ἔσω oder ἔσωθεν ἄνθρωπος: Röm. 7, 22. 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16, vgl. auch 2 Cor. 5, 1—5, im Gegensatze gegen den ἔξω ἄνθρωπος: 2 Cor. 4, 16,), dem auch er eine specifische Beziehung zum Geiste gibt, und den er als pneumatisch betrachtet und ausdrücklich τὸ πνεῦμα τοῦ νοός nennt: Eph. 4, 23 †). Eben

---

*) Vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,), S. 237—239.

**) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 228; „Wie lange Uebung und Wiederholung gehört dazu, bis durch die Gewohnheit des Spiels und der Kunst die Leiblichkeit der Seele so dienstbar, ja mit ihr so in Eins gesetzt ist, daß das Fingerspiel dem Anblick und der Vorstellung der Noten in einem Musikstück ganz adäquat ist."

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., 3. A., II. S. 266: „Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moralischen Eigenschaften unberührt." Vgl. S. 504.

†) Vgl. auch 1 Petr. 1, 13: τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν.

in diesem Complex von neuen, geistigen Organen, die sich immer zahlreicher und vollkommener an unser von Hause aus geistig entblößtes (2 Cor. 5, 3,) Ich ansetzen, besteht in concreto aller Fortschritt wahrhaft menschlicher Lebensentwickelung, der Ertrag unseres gesammten Lebenswerks für uns selbst und unser eigentliches und bleibendes Eigenthum. Es ist dieß durchaus nichts anderes als eine innere Natur, die hinter dem Vorhange der äußeren, d. i. der materiellen, und eben mittelst ihrer als des kunstvollen Webstuhls, von der Persönlichkeit gewebt wird und allmälig ausreift*), — ein sich immer mehr konsolidirendes System von neuen inneren, kurz geistigen Werkzeugen oder Organen, mit Einem Wort ein innerer und zwar geistiger beseelter Leib unseres Ichs oder unserer Persönlichkeit. An dem (unpersönlichen) Thiere zeigt sich von dem allem nichts, sondern seine gesammte Entwickelung schließt sich mit seiner sinnlichen Naturentwickelung zugleich ab. Jenes Wunder, das sich für Jeden an seiner eigenen Person zu voller Evidenz konstatirt, sollten wir deßhalb, weil es ein alltägliches ist, nicht anzustaunen aufhören; aber eben so wenig sollten wir über unserer Verwunderung übersehen, wie dieser innere geistige Naturorganismus unverkennbar das Erzeugniß unseres eigenen Lebensprocesses ist, desjenigen Processes, der für uns in die beiden Seiten zerfällt, den sinnlichen Assimilationsproceß und den moralischen Proceß, welche beide aber weit inniger zusammengehören als das gewöhnliche Bewußtsein es ahnt. S. unten §. 251. Grade der Christ sollte in diesen Dingen gründlich Bescheid wissen. Er kann ja doch dieses gegenwärtige Leben in der That nur darin als ein Gut für sich betrachten, wenn er einsieht, daß wir nur mittelst desselben geistig etwas werden. Und doch findet er sich durch eine göttliche Naturordnung mit so vielen unzerreißbaren Ketten an dasselbe gebunden**).

Anm. 4. Wir finden uns hier nahe zusammen mit Casimir Conradi (s. besonders dessen Schrift: Unsterblichkeit und ewiges Leben. Mainz 1837,), aber auch mit Carus und Karl Philipp Fischer. Wir erinnern auch an das tiefsinnige, aber freilich noch durchaus un-

*) Vgl. Saint-Martin, Irrthümer und Wahrheit (deutsche Uebers. von Claudius, Breslau 1782,), S. 51.

**) Novalis Schriften, III., S. 259: „Der Mensch ist durch viele Stricke und Reize ans Leben gebunden, niedrige Naturen durch wenigere. — Je erzwungener das Leben ist, desto höher."

klare Wort von Novalis (III., S. 257): „Als irdische Wesen streben wir nach geistiger Ausbildung, nach Geist überhaupt; als außerirdische geistige Wesen nach irdischer Ausbildung, nach Körper überhaupt. Nur durch Sittlichkeit gelangen wir Beide zu unseren Zwecken." Wird die bekannte Lehre Gg. Ernst Stahls, daß die Seele sich ihren Leib selbst baue, auf den geistigen Leib bezogen, so hat sie Wahrheit. Nur daß dann, wenn man bei seinem Gedanken bleiben will, in letzter Beziehung nicht von der Seele als der bauenden zu reden wäre, sondern von der Persönlichkeit (dem Ich), und nicht von dem Leibe allein als dem Gebautwerdenden, sondern von Leib und Seele, d. i. von dem beseelten Leibe.

§. 108. In dem Menschen, wie er so das Resultat seiner moralischen Entwickelung als der sittlichen ist, stehen seine Persönlichkeit und seine Natur in ihrem Verhältniß zu einander wie in der absoluten Einheit einer geistigen Person, so auch in absoluter Wechselwirkung. Sie haben sich gegenseitig beides, zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Resultat. Nämlich als geistiger hat der beseelte Leib des Menschen seine Kausalität an der Persönlichkeit desselben; denn nur vermöge ihrer ihn als Geist setzenden Funktion wird der primitiv materielle menschliche Naturorganismus oder beseelte Leib ein geistiger. Ebenso ist aber auch wieder die Persönlichkeit des Menschen eine geistige nur vermöge des ihr als kausale Basis zum Grunde liegenden (durch sie selbst vergeistigten) geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes. So treffen wir also schon hier, in dem ersten Punkte, in welchem es zu kreatürlichem Geiste kommt, in diesem gerade wie in dem göttlichen Geiste beide Formen, die Persönlichkeit und die Natur an, zwischen ihnen aber genau dasselbe Verhältniß einerseits der absoluten Einheit und andrerseits der absoluten Wechselwirkung, in welchem in Gott als Geist oder in dem aktuellen Sein Gottes beide stehen.

§. 109. Ist der sittliche Proceß wesentlich der Selbstvergeistigungsproceß des Menschen, so ist er eben hiemit zugleich ein Proceß des sich selbst Setzens desselben, nämlich seines sich aus der Materie in den Geist Uebersetzens. Vermöge des sittlichen Processes ist der Mensch daher causa sui, und in seiner moralischen Vollendung ist er es auf abschließende Weise, — absolutes Sein, nämlich auf derivirte und darum nur relative Weise. Er hat

dann den Grund seines Seins in sich selbst*), und hat die Unselbständigkeit, die ihm von Natur anhaftete, selbst aufgehoben zur Selbständigkeit,

Anm. 1. Der Begriff dieser derivirten oder relativen Absolutheit läßt sich nicht umgehen**). Sie ist eben dasjenige kreatürliche Analogon der Absolutheit Gottes, ohne welches eine Gleichbestimmtheit der Kreatur mit ihm nicht denkbar, und folglich auch keine Gemeinschaft Gottes mit der Kreatur möglich ist. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen erfordert in diesem letzteren schlechterdings auch eine Analogie mit der Aseität Gottes, d. h. daß der (wirklich fertige) Mensch durch Selbstsetzung sei***). Einen Widerspruch involvirt der Begriff der relativen Absolutheit durchaus nicht. Allerdings nämlich ist allein das Absolute, Gott, absolutes Sein; aber nichts desto weniger und dem völlig unbeschadet ist jede vollendete (persönliche) Kreatur absolute, d. h. auf absolute Weise, nämlich sie ist, was sie ist, dieses Relative und Endliche, auf absolute Weise, — worin namentlich auch dieß liegt, daß sie es vermöge ihres Grundes als eines ihr immanenten, daß sie es als in Ansehung dessen, was sie ist, causa sui seiend ist, sowie auch, daß sie für die Fortdauer ihres Seins überhaupt einer anderen Kausalität außer der ihr selbst einwohnenden nicht bedarf. Freilich nicht in dem Sinne des von sich selbst Seins kann das Geschöpf causa sui sein, wohl aber in dem des durch sich selbst Seins, und zwar auf unaufhörliche Weise, — und dieß ist die s. g. relative Absolutheit. Von Natur aber ist das persönliche Geschöpf nicht causa sui. Von Natur ist es, was es ist, zwar aus sich selbst geworden (als organisch lebendiges), nicht aber durch sich selbst; dieß ist es erst als moralisch entwickeltes. Insofern namentlich ist allerdings auch schon der rein natürliche Mensch causa sui, als seine Persönlichkeit (sein Ich) wesentlich das Produkt seiner eigenen Natur ist. Allein diese seine eigene Natur ist doch nicht selbst wieder sein eigenes Produkt, und so ist er noch nicht

*) Joh. 5, 26. C. 6, 53.
**) Schelling, Philos. Unters. ü. das Wesen der menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 347: „Der Begriff einer derivirten Absolutheit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist."
***) Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 374—376. 371.

wirklich causa sui. Als geistige dagegen ist seine eigene Natur in der That auch sein eigenes Produkt.

Anm. 2. Die Selbständigkeit, welche hier dem Menschen in seiner Vollendung zugeschrieben wird, gefährdet nicht vonferne sein geschöpfliches Verhältniß zu Gott*). Denn da, wie sich später zeigen wird, das Gelingen seiner Selbstvergeistigung schlechterdings durch die Normalität seiner moralischen Entwickelung bedingt ist, die normale moralische Entwickelung aber ihrem Begriff zufolge die Vollendung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott involvirt (§. 114.): so kann er jene seine volle Selbständigkeit nicht anders besitzen als zusammen mit seiner vollen Gemeinschaft mit Gott, welche wesentlich unbedingte Dependenz von ihm ist, und kraft derselben**).

§. 110. Diesem allem zufolge wird der Mensch vermöge seiner eigenen Entwickelung, d. h. vermöge des moralischen Processes als des sittlichen Processes, also durch sich selbst, durch seine eigene That***) ein schlechthin unvergängliches Sein†). Nämlich sofern dieser Proceß wesentlich sein Selbstvergeistigungsproceß ist. Durch ihn wird er ein Sein, das causa sui ist, d. h. das seine Kausalität in sich selbst hat, also unvergänglich ist. Näher wird er aber durch diesen Proceß ein solches Sein, sofern durch ihn sein Sein ein geistiges wird. Denn in dem Begriffe des Geistes, als der absoluten Einheit des Ideellen und des Realen (des Gedankens und des Daseins) liegt die schlechthinige Unauflösbarkeit dieser beiden Elemente, welche im Begriffe des Seins die konstitutiven sind,

---

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 187: „Das wirkliche Sein und Leben in Gott schließt eben so sehr das Bewußtsein irgend einer Selbständigkeit im Verhältniß zu Gott in sich als das Bewußtsein, daß der Wesensunterschied, welcher diese relative Selbständigkeit der Möglichkeit nach bedingt, schlechterdings nicht mehr trennende Schranke ist."

**) Harleß, Das Verhältniß des Christenthums zu den Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, S. 56: „.... wie das Ziel des Christenthums die Wiederherstellung des ganzen gottbildlichen Menschen ist, der diese seine Ebenbildlichkeit eben so sehr in der rechten Unterordnung unter Gott als in der rechten Herrschaft über alle kreatürlichen Dinge erweist."

***) Schelling, Philos. Unters. ü. das Wesen d. menschl. Freih. (S. W. I., 7,), S. 385. (S. oben.)

†) Hebr. 9, 14: διὰ πνεύματος ἀιωνίου.

miteingeschlossen, und folglich auch die absolute Reelletät oder Wirklichkeit des Seins. (Vgl. §. 30.) Als das schlechthin unauflösliche Sein*) ist der Mensch in der Vollendung seiner moralischen Entwickelung auch das schlechthin wirkliche und das schlechthin unvergängliche; und er, d. h. überhaupt das persönliche Geschöpf, allein ist ein schlechthin Unvergängliches innerhalb der Kreatur.

Anm. 1. Im Begriff des wirklichen, des reellen Seins liegt sein nicht wieder Aufhören, seine Solidität oder Standhaltigkeit, seine Unvergänglichkeit miteingeschlossen. Alles vergängliche Sein ist in demselben Verhältniß, in welchem es ein vergängliches ist, auch ein nichtiges, ein nicht wirkliches, nicht reelles. Alles Vergehen beruht aber darauf, daß in dem betreffenden Sein die Grundelemente alles Seins, das Ideelle und das Reale, wieder von einander lassen, daß sie nur erst relativ miteinander verbunden sind, noch nicht schlechthin, und deßhalb im Laufe der Zeit (es sei nun infolge von bloß äußeren Einwirkungen, die sie erfahren, oder infolge von inneren und äußeren,) wieder auseinander fallen. Ein wirkliches, ein reelles Sein gibt es überhaupt nur als die Verknüpfung des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daseins. Es gibt ein wirkliches Sein, ein Etwas nur sofern es ein Ding (d. h. ein Gedachtes) ist, und Dinge gibt es nur, sofern die Gedanken Dasein haben. Die bloßen Gedankendinge sind gar keine wirklichen Dinge, sondern Hirngespinnste. Das Maß der Innigkeit der Verknüpfung des Ideellen und des Realen in dem Sein aber ist genau das Maß seiner Wirklichkeit (Reelletät) oder — was nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist, — seiner Unvergänglichkeit, bezw. Vergänglichkeit.

Anm. 2. Unvergänglichkeit besitzt der Mensch eben vermöge seines eigenen Lebensprocesses als des sittlichen. Er ist also nicht sowohl unvergänglich, sondern er wird vielmehr unvergänglich, und zwar durch sich selbst. Seine Unvergänglichkeit ist nicht eine bereits unmittelbar und natürlich gegebene, sondern eine erst durch seinen moralischen Entwickelungsproceß (als sittlichen) allmälig in ihm werdende. Da jedoch dieser Proceß für ihn ein unumgänglicher ist, so ist — nämlich (worauf schon hier ausdrücklich, wenn auch vorgriffsweise, hingewiesen werden muß,) im Falle seiner

*) Hebr. 7, 16: κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.

normalen Entwickelung (denn s. unten Abth. II.) — die Unvergänglichkeit unzertrennlich von ihm.

§. 111. Nun ist aber der sittliche Proceß als der Vergeistigungsproceß des Menschen in concreto der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus oder näher beseelten Leibes für die Persönlichkeit — an der Stelle des ursprünglichen materiellen, der sich seinem Begriff zufolge (§. 69. 98.) durch seinen organischen Lebensproceß allmälig verbraucht. Der sittliche Proceß schließt folglich in seinem Ergebniß einerseits wesentlich ein das Zerfallen des materiellen beseelten Leibes und sein Abfallen von der Persönlichkeit, d. h. das sinnliche Ableben*), und andrerseits wesentlich aus das Entblößtsein der Persönlichkeit von einem ihr eignenden Naturorganismus oder näher beseelten Leibe, d. h. den Tod, indem dieselbe bei dem Verlust ihrer materiellen Natur sich, ihrer nicht mehr bedürftig, bereits mit einer neuen Natur, nämlich einer geistigen, angethan findet**). Infolge des sittlichen Processes ist so das sinnliche

*) Einen ähnlichen Gedanken s. bei Frz. Baader, Sur la notion du temps (S. W., II.,), S. 62 f. Culmann, Die christl. Ethik (Stuttg. 1864), I., S. 66, schreibt: „Die Seele wohnt in dem Leibe und zehrt von demselben, wie das Licht von dem Oel zehrt."

**) Vgl. J. M. Leupoldt, Zur Verständigung über den modernen Materialismus (Erlangen 1858), S. 75—77: „Der Tod oder das Sterben selbst ist nur Scheidung zwischen der geistigen Persönlichkeit und ihrer bisherigen mehr äußerlichen und mannichfaltigen Zubehör. Und diese Scheidung beginnt lange vor ihrer Vollendung. Die übrige Zubehör des Menschen in seinem irdischen Leben, außer seiner geistigen Persönlichkeit, eilt dieser im Ganzen in ihrer Entwickelung so voraus, daß sie die Höhe derselben bereits um die Mitte der ganzen normalen Lebensdauer des Menschen erreicht, und dann in Rückbildung umschlägt, während die geistige Persönlichkeit von da an erst recht ihre Ausbildung eingeht und fortsetzt, anfangs verhältnißmäßig noch mehr extensiv, später immer vorherrschender intensiv. Dadurch gehen die geistige Persönlichkeit und die übrige Zubehör des Menschen bereits längst entgegengesetzte Wege, bevor letztere im Tode oder Sterben das verhältnißmäßig Aeußerste ihrer Rückbildung, erstere dagegen das Aeußerste ihrer irdischen Ausbildung erreicht und sich beide entschieden trennen..... Und dieses ganze gegenseitige Verhältniß bietet die getreueste Analogie mit demjenigen zwischen dem erst noch im Mutterleibe werdenden ganzen Menschen und den übrigen Bestandtheilen des Eies dar, innerhalb dessen sich der werdende Mensch bis zur Geburtsreife entwickelt, so wie mit der endlich bei der Geburt selbst stattfindenden Trennung beider. Im weiteren Fortgange der Schwangerschaft findet nämlich ebenfalls gleichzeitig mehr Rückbildung der übrigen Zubehör des Eies und dagegen fortschreitende Ausbildung des Fötus

Ableben des Menschen unmittelbar zugleich sein **geistiges Wiederaufleben**, seine **Auferstehung zum rein geistigen Leben**, und der Mensch ist demnach vermöge jenes Processes **unsterblich**. Seine Unvergänglichkeit ist also näher seine **Unsterblichkeit**.

Anm. 1. Diese beiden: **Unvergänglichkeit** und **Unsterblichkeit**, sind keineswegs identische Begriffe. so wenig als Sein und Leben.

Anm. 2. **Ableben** und **Sterben**, bezw. **Tod**, sind gleichfalls nicht gleichbedeutende Begriffe, nämlich beide in ihrer bestimmten Beziehung auf den **Menschen** und überhaupt auf das **persönliche** Geschöpf genommen. Das Ableben ist für den Menschen, und überhaupt für das persönliche Geschöpf als natürliches, ein unvermeidliches Ereigniß, indem der materielle Organismus des animalischen Einzelwesens, durch den langen Dienst nach und nach verbraucht, zuletzt **ganz** zum Excrement wird, — dagegen das Sterben und der Tod, sie sind für dieselben — nämlich von dem (vorläufigen) Standpunkte unserer **gegenwärtigen** Betrachtung aus angesehen, — vermeidlich. Das sinnliche Ableben ist **rein als solches** nicht etwa — wie dieß die gangbare Vorstellung ist, — die Trennung der Persönlichkeit (des Ich) von ihrem Naturorganismus oder beseelten Leibe **überhaupt**, sondern nur die Trennung derselben von ihrem **materiellen** (sinnlichen) Naturorganismus oder beseelten Leibe. Diese Trennung kann

---

statt, bis sich endlich in der Geburt beide gänzlich trennen, und das neugeborene Kind nun eine höhere, selbständigere Lebensform eingeht, als sie ihm im Ei und im mütterlichen Organismus beschieden war. Die geistige Persönlichkeit entspricht dem Kinde, die physische und psychische Leiblichkeit der übrigen Zubehör des Eies, das ganze irdische Dasein, innerhalb dessen der Mensch bis zu seinem Tode hier lebt, dem mütterlichen Organismus. Wie sich nun bei der Geburt das Kind vom Organismus seiner Mutter überhaupt und den übrigen Zubehörungen des Eies insbesondere trennt, um eine höhere selbständigere Lebensform einzugehen: so trennt sich beim Sterben der persönliche Geist oder die geistige Persönlichkeit vom irdischen Dasein überhaupt und von seiner bisherigen stoffigen Leiblichkeit insbesondere, um im besseren Falle ebenfalls eine höhere Form des Daseins einzugehen. Und somit ist das Sterben für die geistige Persönlichkeit nur die Geburt für ein anderes Dasein. . . . . Doch trennt sich wohl im Sterben nicht rein nur die geistige Wesenheit des Menschen von **allem** Uebrigen, sondern nimmt dieselbe wohl zugleich wenigstens ihre eigene Leiblichkeit mit sich, das ihr auch noch bei ihrer Vereinigung mit ihrer psychischen und physischen Leiblichkeit des Menschen eigenthümliche *σῶμα πνευματικόν*, das für das nächstweitere Dasein des abgeschiedenen Geistes seine alleinige Leiblichkeit oder wenigstens den Keimstoff für eine solche bildet."

nun gar wohl in der Art erfolgen, daß bei ihrem Eintritt die Persönlichkeit bereits mit einem anderen beseelten Leibe oder Naturorganismus bekleidet ist, nämlich mit einem geistigen, und in diesem Falle ist ihr von ihrer materiellen Natur Entkleidetwerden kein Bloßwerden (vgl. 2 Cor. 5, 1—5), mithin kein Sterben*), und sein Erfolg nicht der Tod**). Denn der Begriff des Todes ist bei dem persönlichen Wesen eben das „Entleibt sein"***) des Ich, die Naturlosigkeit, die Organ- oder doch Organismuslosigkeit der Persönlichkeit. Todt ist nämlich, wessen Ich eines einheitlich vollständigen Complexes von Naturorganen, von „Lebensmitteln" im allerbuchstäblichsten Sinne, kurz eines beseelten Leibes entbehrt. Der überzeugendste Beweis dafür, daß es für das Ich ohne einen Naturorganismus kein Leben gibt, ist der Schlaf. Er beruht eben darauf, daß unser sinnlicher Naturorganismus zeitweise sich unserm Ich entzieht und für sich lebt, d. i. ein Pflanzenleben lebt, in welchem der plastische Proceß sein Werk treibt†). (§. 98.)

Anm. 3. Nicht die Seele (die ja auch im Thiere ist, dem wir doch in keiner Weise Unsterblichkeit beilegen,) als solche ist das Unsterbliche im Menschen††), sondern die Person. Indeß ist doch die hergebrachte Rede von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht ohne allen Grund. Denn es ist ja allerdings von der gegenwärtigen, d. h. von der sinnlichen Natur des Menschen die innere, d. i. die psychische Seite allein (nicht auch die äußere, d. i. die somatische Seite), welche der künftigen, d. i. der geistigen und somit unvergänglichen Natur desselben zum unmittelbaren Substrat

---

*) Joh. 5, 24. C. 8, 51. 52. C. 11, 25. 26. 1 Joh. 3, 14.

**) Novalis, Schrr., III., S. 257 f.: „Ein Mensch, der Geist wird, ist zugleich ein Geist, der Körper wird. Diese höhere Art von Tod, wenn ich mich so ausdrücken darf, hat mit dem gemeinen Tode nichts zu schaffen, — es wird etwas sein, das wir Verklärung nennen können..... Jeder Mensch kann seinen jüngsten Tag durch Sittlichkeit herbeirufen ..... Die besten unter uns, die schon bei ihren Lebzeiten zu der Geisterwelt gelangten, sterben nur scheinbar, — sie lassen sich nur scheinbar sterben."

***) Vgl. Leupoldt, a. a. O., S. 77.

†) Vgl. Schaller, Psychologie, I., S. 292—296. 300. 301. 321 f.

††) Leupoldt, a. a. O., S. 74: „Sonst pflegt man von Unsterblichkeit nur der Seele zu sprechen. Dabei pflegt aber zugleich ein so unzulässiger Begriff von Seele zum Grunde zu liegen, daß die Unsterblichkeit entweder auch auf die Thiere ausgedehnt werden müßte, oder dem Menschen allein nur willkürlich zugesprochen werden könnte."

dient, und welche unmittelbar zur Unvergänglichkeit zubereitet wird durch den sittlichen Proceß (s. oben §. 107). Insofern kann allerdings mit vollem Fug und auf bezeichnende Weise von der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele geredet werden, — nur freilich nicht von ihrer Unsterblichkeit. Denn das Subjekt des Lebens kann, wo es sich um das personelle Leben handelt, immer nur die ganze Person sein, oder höchstens die Persönlichkeit (das Ich) für sich allein.

Anm. 4. Aus den Sätzen, welche die beiden zunächst vorangegangenen §§. aufgestellt haben, folgt, daß wir solchen menschlichen Einzelwesen, die vor dem Zeitpunkt sterben, von welchem an die Persönlichkeit in irgend einem nennenswerthen Grade aktuell und mithin irgend ein Minimum von eigener Selbstbestimmung möglich wird, eine Fortdauer nicht zusprechen, so wenig als dem todt zur Welt gekommenen Fötus. Jener Zeitpunkt läßt sich natürlich nicht nach Wochen und Monaten bestimmen, doch werden wir meist mehr Gefahr laufen, ihn zu spät zu datiren als zu früh. Nur so viel muß feststehen, daß er in keinem Falle noch weiter zurückliegen kann im Leben des Menschen als bis wohin seine Erinnerung noch irgendwie zurückreicht. Die Consequenz selbst scheuen wir durchaus nicht, so abstoßend sie auch Manchem vorkommen mag. Es ist dieß eben ein Punkt, bei dem gar viel Täuschung mitunterläuft, die sofort zerrinnt, sobald man die Sache konkret ins Auge faßt. Wir wollen einmal annehmen, ein Kind, das nur wenige Wochen oder auch Monate das Licht der Welt gesehen, soll fortleben, und zwar, wie dieß die uns geläufige Vorstellung ist, im Himmel, in einer rein geistigen Welt. Aber es ist doch augenscheinlich, daß dieses Kind, wofern es überhaupt lebt, jedenfalls nicht fortleben kann, wenn anders es an sein vorausgegangenes Erdenleben keine Erinnerung hat, wenn anders es für dasselbe keine Kontinuität des Bewußtseins gibt zwischen seinem ehemaligen irdischen Leben und seinem jetzigen himmlischen. Für das betreffende Kind selbst kann es also unter allen Umständen eine Fortdauer seines Lebens nicht geben. Aber es kann, wenn es überhaupt lebt, vielleicht für Andere doch fortleben; und man denkt da sogleich an die trauernde Mutter, die in ihrem so gerechten Schmerz über den Verlust des geliebten Kindes die süßeste Tröstung in der Hoffnung findet, dereinst in jener Welt mit dem Lieblinge wieder vereinigt zu werden, der ihr so früh entrissen wurde. Eine solche Mutter wird nicht mit dem Verstande

untersuchen, was sie denn wirklich hoffen kann in dieser Beziehung; aber wenn sie das überlegte, so würde dieser Trost ihr unter den Händen zergehen. Denn mag auch das Kind — wir unterstellen immer ein noch ganz unentwickeltes, — fortleben, die Wiedervereinigung setzt nun auch noch weiter eine Wiedererkennung von Mutter und Kind voraus, und wie soll diese möglich sein? Das Kind kann die Mutter nicht wiedererkennen, denn der Voraussetzung zufolge hat es sie nie gekannt und nie kennen können. Nun so wird die Mutter desto unfehlbarer die Frucht ihres Leibes wiedererkennen! Allein woran doch? Es gibt hier nur eine doppelte Möglichkeit: entweder an sinnlichen Merkmalen oder an geistigen, — und an beiden muß es ihr in unserem Falle leider gebrechen. An sinnlichen Merkmalen (dessen ganz zu geschweigen, daß es an Kindern von diesem zartesten Alter der wirklich charakteristischen äußeren Kennzeichen doch gar wenige gibt,) kann sie das Kind nicht wieder erkennen; denn diese sind ja an ihm, das jetzt ein rein geistiges Leben lebt, hinweggefallen. Die Wiedererkennung müßte also an geistigen Kennzeichen geschehen. Aber an welchen doch? Welcherlei unterscheidende Merkmale dieser Art könnte doch die Mutter bei Lebzeiten eines Kindes, das geistig noch völlig unentwickelt war, und noch gar keine Zeichen eines geistigen Lebens, geschweige denn eines ihm eigenthümlichen, von sich zu geben im Stande war, wahrgenommen haben? Jener Trost der trauernden Mutter bricht also, aus der Nähe besehen, in sich selbst zusammen, und was unsre Lehre zerstört hat, das war an und für sich unhaltbar, — es war eine Täuschung, die ein sehr natürliches Gefühl dem nüchternen Verstande bereitet hat. Die Beseitigung einer solchen Illusion wird ihr aber wohl nicht zum Vorwurf gereichen. Wo dagegen in einem menschlichen Einzelwesen die moralische Entwickelung wirklich bereits begonnen hat, da hat sie auch schon in irgend einem Maße seine Vergeistigung zur Folge gehabt, also die Erzeugung eines geistigen Naturorganismus seiner Persönlichkeit, und da findet folglich, wenn es frühzeitig ablebt, eine Fortdauer seines Lebens als eines rein geistigen statt. Aber selbstverständlich genau nach Maßgabe der Beschaffenheit des geistigen Naturorganismus, mit dem es aus diesem sinnlichen Leben geschieden ist, d. h. näher genau nach Maßgabe des Grades der Ausbildung desselben. Wer als Kind stirbt, sohin mit einem nur erst in seinen allgemeinsten Umrissen ausgestalteten, nur erst seine elementarsten Grundorgane in sich schließenden geistigen beseelten Leibe: der lebt

in jenem Leben genau in derjenigen Art fort, welche durch diese specifische Beschaffenheit seiner individuellen geistigen Natur bedingt ist, d. h. er lebt als Kind fort. Uebrigens darf bei diesem allem nicht vergessen werden, daß wir hier überall unter der ausdrücklichen Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung reden, — einer Voraussetzung, von der wir sehr wohl wissen, und zwar schon a priori, daß sie empirisch nicht zutrifft.

Anm. 5. Hier wird der passendste Ort sein, um unsre Stellung zum Materialismus in aller Kürze zu bezeichnen. Daß wir dem herkömmlichen Spiritualismus den Rücken kehren und ihm gegenüber dem Materialismus Recht geben, ist schon aus dem Bisherigen klar. Dieser Spiritualismus beruht auf einem völlig unburchdachten Begriffe vom Geist, gegen den wir bereits an seinem Ort unsern entschiedensten Protest haben einlegen müssen, — er ignorirt eigenmächtig die Analogie zwischen der menschlichen Seele und der thierischen*), deren Anerkennung uns doch die Physiologie aufnöthigt, und zeigt sich überdieß unfähig, die am meisten notorischen psychologischen Thatsachen verständlich zu machen. Handelt es sich um die menschliche Seele als natürliche, d. h. um sie, wie sie an der Schwelle der menschlichen Lebensentwickelung beschaffen ist, abgesehen von allem dem, was sich vermöge des **moralischen** Processes mit ihr zuträgt und an ihr verändert, so ist die materialistische Weise, sie zu betrachten, die einzig berechtigte. Es ist eine mit Händen zu greifende Einsicht, daß das psychische Leben auf allen seinen Stufen das Produkt einer eigenthümlichen Organisation der Materie ist, nämlich ihrer animalischen Organisation, und daß die verschiedenen Erscheinungsformen desselben in der verschiedenen eigenthümlichen Art dieser Organisation ursächlich begründet sind, daß namentlich das Maß seiner Steigerung jedesmal genau dem der Steigerung der Organisation entspricht. Kein Zoolog wird sich dieß abdisputiren lassen. Diesen ausnahmslos allgemeinen Kanon auf den Menschen allein nicht anwenden, und die seinem psychischen Leben, soweit es das rein natürliche ist, eigenthümlichen Erscheinungen aus einer anderen Ursache herleiten, das ist eine unverantwortliche Willkür. Nein, daß der Mensch ein Ich ist, daß er Verstandesbewußtsein hat und Willensthätigkeit, Selbstbewußt-

*) In dieser Hinsicht ist gar nicht am unrechten Ort, was Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, (3. A.), II., S. 549, sagt.

sein und Selbstthätigkeit, daß er denkt und will und die Macht hat, sich selbst zu bestimmen, während kein anderes irdisch-animalisches Geschöpf solches besitzt und kann: dieß hat seinen Grund lediglich darin, daß die Organisation seines materiellen Leibes auf diese eigenthümliche Weise beschaffen ist, darin, daß sein materieller Leib in der aufs Höchste vervollkommneten Weise organisirt ist. Die Physiologie wird ohne Zweifel seiner Zeit in die Lage kommen, davon den exaktesten Nachweis zu geben. In diesen psychischen Funktionen läßt sich daher nichts weiter erblicken als ein System von Wirkungen materieller Ursachen, solcher freilich, die über das Gebiet des bloßen Chemismus hinausliegen und vielmehr von vitaler Natur sind. Bis hierher ist folglich der Materialismus vollständig in seinem Recht, und wenn man ihn aus dem Felde schlagen will, (wie dieß auch unser Sinn ist,) so ist die erste Bedingung dazu, daß man dieß sein gutes Recht rückhaltlos und unumwunden anerkenne, und davon abstehe, ihm mit der durchaus erfahrungswidrigen Behauptung entgegenzutreten, daß dem Menschen eine „geistige Substanz" von Hause aus anerschaffen, bezw. angeboren sei, eine Substanz, bei der man ohnehin nichts irgend Klares und Deutliches zu denken weiß. Statt durch eine solche Behauptung dem Materialismus die Gelegenheit zu einem wohlfeilen Siege zu machen, nehme man ihn vielmehr mit seinem Satze beim Wort und benutze jene ihm gemachte Einräumung, um sie gegen ihn selbst zu wenden. Gerade sie bietet die Basis, und die einzige Basis, dar für seine erfolgreiche Bekämpfung. Man sage dem Materialisten: du hast Recht, die eigenthümlichen psychischen Vermögen und Funktionen des Menschen sind, wie sie von Natur gegeben sind, lediglich Wirkungen der eigenthümlichen Organisation seines materiellen Leibes und folglich materieller Abkunft, — sie aus einer ihm einwohnenden geistigen Substanz als ihrer Ursache herzuleiten, dazu fehlt jede Befugniß, — in dem allem sind wir ganz deiner Meinung. Aber nachdem jene eigenthümlichen psychischen Vermögen nun da sind (als Wirkung einer materiellen Kausalität) im Menschen, so gehen von ihnen nothwendig wieder Wirkungen aus in ihm, die in entsprechender Weise eigenthümliche werden sein müssen. Hast du dich nun wohl schon gefragt, welches denn diese Wirkungen sein werden, in Gemäßheit von der Natur jener Vermögen und Funktionen, — also was infolge des dem Menschen durchaus eigenthümlichen Umstandes, daß er sich als ein Ich setzt, daß er denkt und will und daß er

sich selbst bestimmt, aus ihm anderes werden muß als er von Natur ist? Und wenn du dieß überlegtest, hast du dir da nicht sagen müssen, dasjenige animalische Geschöpf, in welchem solche Dinge vor sich gehen, von denen in allen übrigen animalischen Wesen nichts vorkommt und vorkommen kann, werde ja freilich wohl aus sich selbst etwas machen, wovon in jenen nichts zu finden sein könne? Und wenn du dann aus den angegebenen Elementen berechnetest, was doch dieß Neue sei, das es nothwenig in sich hervorbringe, bist du dann nicht unausweichlich auf eben das gekommen, was wir Geist nennen? Auf diese Frage hat der Materialismus uns Rede zu stehn. Das ist sein Fehler, daß er diese verständigerweise nicht zu umgehende Frage gar nicht erhebt, — diese Gedankenlosigkeit, daß er selbst konstatirt und nachweist, daß in dem menschlichen Geschöpf die Materie infolge ihrer aufs Höchste fortgeführten Organisation ganz neue und einzigartige Kräfte und Funktionen hervortreibt, und gleichwohl nicht daran denkt, daß diese neuen und einzigartigen Kräfte und Funktionen im Menschen auch ganz neue und einzigartige Wirkungen und Ergebnisse zur Folge haben müssen. Nicht also darüber ist mit ihm zu kontrovertiren, ob der Mensch Geist mit auf die Welt bringe oder nicht, ob der Mensch, sowie er das Licht der Welt erblickt, ein reinsinnliches Wesen sei oder ein sinnlich geistiges, — sondern darüber, und allein darüber, ob ein von Hause aus reinsinnliches animalisches Wesen von der eigenthümlichen Konstruktion des Menschen unter dem Vollzug seines animalischen Lebensprocesses ein reinsinnliches bleiben könne, bei den durchaus eigenthümlichen psychischen Funktionen, welche dieser Proceß in ihm ins Spiel setzt. Dieß läugnen wir eben mit unbedingter Zuversicht, und diese Läugnung ist unser Spiritualismus.

§. 112. Uebrigens bleibt der Mensch (und überhaupt jedes persönliche Geschöpf) auch als reiner Geist ein wesentlich endliches Sein, und daher behält er auch in dieser seiner Vollendung fort und fort eine Welt außer (praeter) ihm. Näher ist er dann aber ein solches endliches Sein auf bleibende Weise als ein räumlich (und zeitlich) bestimmtes, und davon ist die Folge, daß er für immer diese (von ihm verschiedene) Welt als eine außerhalb (extra) seiner seiende, als eine ihm äußere behält, und in einem Verhältniß zu

dieser seiner Außenwelt beharrt, so wie in einer Wechselwirkung zwischen ihm und ihr, zu welcher er dann auch eines zu ihr geeigneten Naturorganismus bedarf, also eines nach außen gekehrten, eines äußeren, m. E. W. eines somatischen (im Unterschiede von dem inneren, dem psychischen). Aber auch in ihm selbst — da er ein räumlich bestimmtes Sein bleibt, — bleibt der Unterschied zwischen seinem Inneren und seinem Aeußeren für immer unverrückt fortbestehn. Auch noch in dem vollendeten und vollendet geistigen Menschen verhalten sich seine (geistige) Persönlichkeit (Ich) und sein (geistiger) Naturorganismus zu einander wie Inneres und Aeußeres. Nur daß in dem letzteren nunmehr Seele und Leib — ihrer reinlichen Unterschiedenheit ungeachtet und unbeschadet, — schlechthin ungeschieden Eins (schlechthin in einander) sind, und mithin in schlechthin nicht mehr gestörter Kommunikation stehen. Weßhalb es denn angemessen ist, bei dem vollendeten Menschen nicht mehr von Seele und Leib, sondern von der beleibten Seele oder dem beseelten Leibe zu reden.

§. 113. Ist das Resultat des moralischen Processes (nämlich immer unter der Voraussetzung seiner reinen Normalität) als des sittlichen Geist: so erhellt damit unmittelbar, wie es wesentlich das Gute ist. Denn der Geist, und er allein, ist seinem Begriff zufolge eben das seinem Begriff schlechthin entsprechende und darin schlechthin volle Sein, und zwar als durch sich selbst gesetztes, welches angegebenermaßen (§. 30.) genau grade der Begriff des Guten ist. Als Geist ist das Moralischgute dann auch ein schlechthin Bleibendes, ein Element der vollendeten und definitiven, der schlechthin unabänderlich bleibenden Kreatur.

II. Der moralische Proceß als religiöser.

§. 114. Indem im Menschen vermöge seiner wesentlich sittlichen Lebensentwickelung Geist, und zwar personeller, d. h. natur-persönlicher, Geist entsteht, kommt es in ihm zu einem geschöpflichen Sein, welches dem aktuellen*) Sein Gottes

*) Im Unterschiede von dem Sein Gottes als göttliches Wesen, welches schlechthin nicht eingeht in die Schöpfung. (§. 45.)

nach Materie und Form specifisch gleichbestimmt ist, zur Gottebenbildlichkeit. Damit sind denn aber in ihm die Bedingungen des Seins Gottes in ihm oder des irdisch-kosmischen Seins Gottes gegeben, und es tritt für Gott die reale Möglichkeit ein, sich, nämlich nach seinem aktuellen Sein, in der irdischen Kreatur sein Sein zu geben, worauf er ja eben von vornherein hinzielt bei dem Schaffen. Im Menschen — sofern er sich wesentlich zu Geist umerzeugt — kann Gott in der irdischen Welt kosmisches Sein haben. Gott kann irdisch kosmisch werden, weil er Mensch werden kann. Deßhalb ist in dem Begriff des Menschen seine specifische Beziehung zu Gott, — nämlich daß Gott mit ihm ein Verhältniß anknüpft, um sich mit ihm zu vereinigen, — mitgesetzt, also die religiöse Bestimmtheit oder die Frömmigkeit. Der Mensch, wie er das Ergebniß seiner (normalen) moralischen Entwickelung, also naturpersönlicher Geist ist, ist ein wesentlich für die Gemeinschaft mit Gott qualifizirtes Sein, — der menschliche Geist ist wesentlich für die Gemeinschaft Gottes mit ihm (für die Einwohnung Gottes in ihm) qualifizirter, d. h. heiliger Geist, und der moralische Proceß ist so als sittlicher wesentlich zugleich ein religiöser, — nämlich der Proceß einerseits des sich für das Sein Gottes in ihm Qualificirens, d. h. des sich Heiligens des Menschen und andrerseits des sich Hineinwohnens Gottes in den Menschen, — kurz der moralische Proceß ist wesentlich der religiös-sittliche Proceß. In demselben Verhältniß, in welchem der Mensch sich vermöge seiner moralischen Entwickelung als sittlicher (normal) vergeistigt, heiligt er sich, und wohnt Gott sich in ihn ein*). Das Moralische ist so wesentlich auch ein Religiöses und die moralische Normalität wesentlich zugleich Heiligkeit.

Anm. 1. Das göttliche Ebenbild im Menschen liegt also nicht allein in seiner Persönlichkeit (seinem Ich), sondern überhaupt darin, daß er Person ist**).

Anm. 2. Der Begriff der Heiligkeit, sofern sie von der Kreatur

---

*) Sinnreich sagt Felix Pécaut (De l'avenir du Protestantisme en France. Paris 1865, p. 62,): Avec la personne humaine reparait la personne divine.

**) Vgl. Wirth, Die specul. Idee Gottes, S. 35.

ausgesagt wird, ist: die Qualification für die Gemeinschaft mit Gott, — die Geeignetheit von etwas dazu, daß Gott sich damit in Verbindung setze, Gemeinschaft damit eingehe, ihm einwohne. Im eigentlichen Verstande kann in diesem Sinne kein anderes geschöpfliches Sein heilig sein als der Geist. Denn der Materie kann Gott schlechterdings nicht einwohnen; sein Verhältniß zu ihr beschränkt sich darauf, daß er auf sie wirkt. Auch dem Menschen kann er soweit er Materie ist nimmermehr einwohnen, sondern allein dem geistigen Menschen.

§. 115. Da der Mensch nicht schon unmittelbar Geist ist, d. h. nicht schon als natürlicher, sondern es erst allmälig wird vermöge seiner moralischen Entwickelung, nämlich als sittlicher: so kann auch Gott nicht unmittelbar sein kosmisches Sein in ihm haben, sondern er kann es sich nur allmälig in ihm geben, in demselben Verhältniß, in welchem er Geist, und näher heiliger Geist wird. Nur soviel es im Menschen heiligen Geist gibt, gibt es auch Sein Gottes oder Gotteseinwohnung in ihm; aber auch genau eben so viel. Demnach gibt Gott sich vermöge eines religiösen Processes in dem Menschen kosmisches Sein.

§. 116. Dieser religiöse Proceß hebt, wie jede weitere Fortführung des Schöpfungswerks, eben als diese, von der Seite Gottes an. Näher aber ist in ihm, wie in jeder Wirksamkeit Gottes überhaupt, die göttliche Persönlichkeit die wirkende Kausalität, so zwar, daß sie ihn, wie alle ihre Funktionen überhaupt, mittelst der göttlichen Natur vollzieht. Als ein moralischer und moralisch bedingter ist er aber auch nicht minder ein wesentlich durch den Menschen selbst in seinem Verhalten gegen Gott vermittelter*). Die Frömmigkeit, als reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott, beruht sonach wesentlich auf einem sich gegenseitig zu einander Verhalten Gottes und des Menschen und ist selbst wesentlich ein solches sich gegenseitig zu einander Verhalten beider.

*) Müller, Sünde (3. A.), I., S. 237 f.: „Der Fehler des Schleiermacherschen Princips ist nur der, daß es das, was, in seiner Bedingtheit durch Freiheit erkannt, die tiefste und fruchtbarste Wahrheit ist, als etwas unmittelbar Gegebenes, als eine Art Naturnothwendigkeit faßt. Religion ist That der Hingebung an Gott, und das wahre Bewußtsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott geht eben erst aus dieser That der Hingebung hervor."

§. 117. Da, wie gesagt (§. 115.), im Menschen beim Beginn seiner moralischen Entwickelung wirklicher Geist noch nicht vorhanden ist, so kann Gott demselben von vornherein noch nicht einwohnen, sondern eben auch nur auf ihn einwirken, — und zwar, wie er ja überhaupt allein wirkt, denkend und wollend (setzend), und hierdurch ihn bestimmend. Indem er aber so denkend und wollend auf ihn einwirkt, so hat dieß bei diesem Geschöpf einen Erfolg von ganz neuer Art, ein Ergebniß, wie es noch bei keinem früheren Geschöpfe vorgekommen ist; denn sein Denken und Wollen (Setzen) auf (d. h. in der Richtung auf) den Menschen ist zugleich ein wirkliches in ihn hinein Denken und Wollen (Setzen). Nämlich vermöge der persönlichen Bestimmtheit des Menschen. Vermöge der Persönlichkeit desselben und in ihr findet die Einwirkung Gottes auf ihn in ihm eine Resonanz, und so bildet sich infolge derselben auch auf Seiten des Menschen ein Verhältniß zu Gott, und es knüpft sich also ein wirklich gegenseitiges Verhältniß an zwischen Gott und dem Geschöpf (was bisher noch nie vorgekommen ist in der Schöpfung). Weil nämlich in der menschlichen Persönlichkeit die Form der Wirksamkeit Gottes, d. i. die persönliche, näher die denkende und die wollende (setzende), ihr ausdrückliches Analogon hat, m. a. W. weil die Funktionen der Persönlichkeit Gottes, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, auch die Funktionen der menschlichen Persönlichkeit sind: so wirkt Gott auf den Menschen in einer solchen Weise ein, daß er (Gott) dadurch für ihn da ist. Indem er in den persönlichen Menschen hineinwirkt, reflektirt oder spiegelt er sich in ihn, resonirt er in ihm, — bezeugt er sich ihm (in seinem Bewußtsein) und bethätigt er sich in ihm (in seiner Thätigkeit), und ist so für ihn da, — bringt ihn aber eben damit auch in den Fall, sich gegen ihn (Gott) verhalten, sich in seinem Verhältniß zu ihm (Gott) selbst bestimmen zu müssen, m. a. W. er setzt ihn zu sich (zu Gott) in das moralische Verhältniß. Der unmittelbare Anknüpfungspunkt im Menschen für Gott, von dem aus er den religiösen Proceß in ihm in Bewegung setzt, ist sonach die Persönlichkeit, dieser einzige immaterielle und übermaterielle Punkt (§. 84.) im natürlichen Menschen. Von ihr geht der religiöse Proceß aus, und wesentlich

durch sie ist er während seines ganzen Verlaufs vermittelt, ungeachtet das direkte Objekt der Einwirkungen Gottes auf den Menschen ausnahmslos die Natur desselben ist, mittelst deren allein er an seine Persönlichkeit herangelangen kann. Deßhalb kann denn auch die Entwickelung des Menschen nicht unmittelbar als religiöse anheben. Diese setzt ja in ihm eine aktuelle Persönlichkeit als bereits vorhanden voraus, oder m. a. W. sie ist ja nur als moralische möglich; die Aktualität der Persönlichkeit stellt sich aber nur nach und nach her. Sobald jedoch im Menschen seine Persönlichkeit sich selbst gefunden hat, und mithin seine Lebensentwickelung wirklich, im strengen Sinne des Worts, die moralische geworden ist, so tritt — nämlich die reine Normalität der Entwickelung angenommen, die ja hier überall die Voraussetzung ist, — unmittelbar zugleich auch der religiöse Proceß ein. Denn da Gott in seinem Schaffen von uran auf sein Eingehen in die Kreatur (sein kosmisch Werden) hintendirt, und letztlich allein darauf, so setzt er dieses unmittelbar ins Werk, sowie nur die Bedingungen dazu gegeben sind, und je nach dem Maße, in welchem sie es sind. Mit dieser seiner sie bestimmenden Einwirkung auf die Persönlichkeit des Menschen bahnt dann Gott den Proceß seines sich wirklich in ihn Hineinlebens und Hineinwohnens und seine wirkliche Einwohnung in ihm an, die sich in demselben Verhältniß vollzieht, in welchem der Mensch sich moralisch entwickelt und damit sich vergeistigt. Das Ergebniß des moralischen Processes als des religiösen ist demnach die Gemeinschaft und in ihrer Vollendung die Einheit Gottes und des Menschen vermöge der Einwohnung jenes in diesem. Diese reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist das Wesen der Frömmigkeit.

Anm. 1. Gott wirkt zwar auf alle Kreaturen und in sie hinein, aber nur bei der persönlichen Kreatur findet seine Einwirkung eine Resonanz in ihr.

Anm. 2. Ein besonderes Organ für die Religion gibt es im Menschen nicht. Der Mensch hat Religion weil er Mensch ist, d. h. weil er ein Ich hat, an diesem aber ein Organ dafür, daß Gott in ihm ein Du finden und an ihm ein Du haben kann. Indem der Mensch sich selbst erfaßt (sich selbst Objekt wird), kann es für

ihn überhaupt Objekte geben, und so auch Gott als Objekt. Er kann Gott erkennen, weil er überhaupt erkennen kann. Was man eigentlich meint, wenn man das „Gewissen" zum Princip der Religion macht, ist, daß die Frömmigkeit in der moralischen Bestimmtheit des Menschen ihr Princip hat, und mit seiner Qualität als moralisches Wesen unmittelbar zugleich ein sich Verhalten desselben zu Gott und gegen ihn mitgesetzt ist. Mit anderen Worten: es gibt Religion, weil es ein persönliches Geschöpf gibt.

Anm. 3. Die Frömmigkeit, die Religion ist wesentlich eine moralische, d. h. eine persönlich, d. i. durch die eigene Selbstbestimmung des Subjekts, vermittelte. Auch unser unmittelbares Innewerden Gottes kommt immer nur (und das ist kein Widerspruch,) als ein moralisch vermitteltes vor, ungeachtet es auf einer Wirkung Gottes auf unsere Natur beruht, — nie als ein lediglich physisches. Gegen diese moralische Religion als die wahre bildet den Gegensatz die eine Art der falschen Religion, die magische. Sie ist diejenige (nämlich vermeintliche) Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche nicht durch die eigene Selbstbestimmung des ersteren vermittelt ist, sondern causaliter auf einem bloßen Naturverhältnisse beruht. Von Anfang an pflegt man bei den Processen des religiösen Lebens (aber auch des geistigen Lebens überhaupt), sofern man dieselben als nicht bloß ideelle, sondern zugleich reale ansieht, das was (thatsächlich) moralisch vermittelt ist, aus Unkunde als ein Magisches vorzustellen. Namentlich zieht sich durch unsre kirchliche Frömmigkeit von jeher der für sie charakteristische Mangel hindurch, daß ihr nicht mit völliger Klarheit die Einsicht vor Augen steht, daß auch durch Gott die ewige Seligkeit niemandem anders gegeben werden kann, als inwiefern er thatsächlich ewiges Leben in sich empfängt, und daß dieß letztere einzig und allein auf moralischem Wege möglich ist. In demselben Maße, in welchem das religiöse Verhältniß als wesentlich moralisch bedingt gefaßt wird, muß von selbst der Gedanke an nationale und überhaupt an materiell natürliche Bedingungen des Antheils am Heil, am Reiche Gottes u. s. w. wegfallen.

Anm. 4. Wenn man daraus, daß die Religion im moralischen Sein des Menschen die centrale Stellung einnimmt, den Schluß ziehen wollte, daß die moralische Entwickelung desselben von der religiösen Seite unmittelbar anheben solle: so wäre das eine höchst voreilige Folgerung. Die religiöse Entwickelung setzt unum-

gänglich voraus, daß überhaupt schon ein Anfang der eigentlich moralischen Entwickelung vorhanden ist. Die Frömmigkeit ist nicht die Grundlage des menschlichen Lebens, weder des individuellen noch des gemeinsamen, sondern die Seele desselben. Seine Grundlage bildet die materielle Natur.

Anm. 5. Die Religion ist eine unveräußerliche Attribution des Menschen, ohne welche er, wofern er streng konsequent denkt, seine Würde nicht behaupten kann. Mit Recht sagt Jacobi (Ueber eine Weissagung Lichtenbergs, Werke, III., S. 202): „Das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennt . . . . . . Das ist der Vorzug des Menschen, sagt der Weise von Stagira, daß er etwas Höheres und Besseres, als er selbst ist, zu erkennen vermag." Vgl. was Göthe zu Riemer sagt (1814): „Vernunftkultur haben am Ende einzig nur die Frommen, bei Anderen gewinnt zuletzt der Verstand doch die Oberhand, daß man das Höchste zu irdischen Zwecken benutzt." Novalis, Schrr., III., S. 194: „Wer keinen Sinn für Religion hätte, müßte doch an ihrer Stelle etwas haben, was für ihn das wäre, was Anderen die Religion ist, und daraus mögen wohl viele Streite entstehen, da beide Gegenstände und Sinne Aehnlichkeit haben müssen, und jeder dieselben Worte für das Seinige braucht, und doch beide ganz verschieden sind, — so muß daraus manche Confusion entspringen." S. 97: „Alle absolute Empfindung ist religiös." Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 253: „Ihr müßt in allen Versuchen gerade so zu Werke gehn, wenn ihr zum Ziel gelangen wollt, als wenn ein Gott wäre, — d. h. der Gott ist in Euch — Vernunft." S. 254: „Müssen wir denn nicht den Himmel zu Hülfe nehmen, um uns nur auf der Erde zurecht zu finden?" Trendelenburg, Log. Untersuchungen, (2. A.), II., S. 436: „Wir können nicht denken oder handeln, wenn wir nicht mit unserem Denken oder Handeln in dem Unbedingten ruhen, — es sei denn, daß wir blindlings denken oder handeln und uns dem Widerspruche preisgeben wollten." Weiße, Philos. Dogmat., III., S. 180: „Freilich so in die Sinnlichkeit versunken ist die Menschheit auch auf den tiefsten Stufen ihres Daseins nicht, daß nicht aus dem Material der Sinneseindrücke die Einbildungskraft neben der Sinnenwelt eine zweite Welt von Gestalten bildete, und daß nicht ein, wenn auch noch so roher Verstand geschäftig wäre, diese Gestalten für das Bewußtsein zu befestigen und irgend eine Stelle, irgend einen Zusammenhang mit den Gestalten der sinnlichen Wirklichkeit für sie auf-

zufinden. Dieß bringt die Natur der Vernunftanlage des Menschen mit innerer Nothwendigkeit mit sich; ein Mensch ohne alle derartige, wenn man will, produktive Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes wäre Thier und nicht Mensch. Will man diese Thätigkeit schon Religion, will man ihre Produkte schon Götter nennen: so ist kein Theil der Menschheit ohne alle Religion, ohne alle und jede wie auch immer beschaffene Göttervorstellung."

§. 118. Durch die Hineinwirkung Gottes in die menschliche ersönlichkeit wird diese als verstandesbewußte zum Gottesbe- ußtsein und als willensthätige zur Gottesthätigkeit bestimmt. hren Begriffen zufolge sind beide (Gottesbewußtsein und Gottes- hätigkeit) in beiderlei Sinn zu verstehen, im subjektiven und n objektiven*), und zwar primitiv in jenem, abgeleiteterweise in iesem. Denn Gott wirkt ja eben durch einen Akt seines Denkens und seines Setzens in die menschliche Persönlichkeit inein, — er wirkt aber so in sie eben als (verstandes)bewußt- eiender und (willens)thätiger hinein, und folglich besteht der Erfolg iner Hineinwirkung in sie in specifischen Bestimmtheiten hres (Verstandes-)Bewußtseins und ihrer (Willens-)Thätig- eit, welche dieselben durch ihn empfangen. Die Begriffe jener eiden sind nämlich diese. Das Gottesbewußtsein ist das mensch- liche Bewußtsein, wie es das durch Gott, als die es affizirende Kau- salität, bestimmte ist, als welches es eben Bewußtsein ist von iesem es affizirenden Objekt, d. i. von Gott. Deutlicher: Gott wirkt in das menschliche Bewußtsein, und wird so Objekt für asselbe; aber er wirkt in dasselbe näher eben dadurch, daß er in asselbe hineindenkt, also seinen Bewußtseinsakt in dasselbe inein vollzieht (selbst in den menschlichen Verstand hinein denkt). Die Gottesthätigkeit ist die menschliche Thätigkeit, wie sie die urch Gott, als die sie affizirende (sollicitirende) Kausalität, be- timmte ist, als welche sie eben Thätigkeit in der Richtung auf Gott, und zwar näher der **göttlichen** Thätigkeit entsprechende Thätigkeit, Thätigkeit für Gott ist. Deutlicher: Gott wirkt in die nenschliche Thätigkeit, und wird so Objekt für dieselbe; aber er

*) D. h. das „Gottes" in den betreffenden Terminis ist sowohl im ob- jektiven als im subjektiven Sinne zu verstehen.

wirkt in dieselbe näher eben dadurch, daß er in dieselbe hinein will (hineinsetzt), also seinen Thätigkeitsakt in sie hinein vollzieht (in den menschlichen Willen hineinwill, in ihn hinein thätig ist,), kurz dadurch, daß er den menschlichen Willen durch sein Wollen, mithin seinem Willen gemäß affizirt oder bethätigt, ihn für den von ihm gewollten Zweck anregt und antreibt. Mit andern Worten: Dadurch daß und indem Gott als Bewußtsein und Thätigkeit (beide in verbaler Bedeutung), oder deutlicher: als bewußtseiender (denkender) und thätiger (wollend setzender), als denkendes und wollendes (setzendes) Subjekt in die menschliche Persönlichkeit hineinwirkt, macht er sich zum Objekt ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit (beide in substantivischer Bedeutung), d. h. macht er sich dem Menschen wahrnehmbar (bezeugt er sich ihm) und richtet er den Willen desselben auf sich (auf seinen Zweck).

Anm. 1. Deutlicher können die Begriffe beider, des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, erst weiter unten werden. S. §. 177. Den Gebrauch des Ausdrucks „Gottesthätigkeit„ nehmen wir uns unbedenklich heraus. Er wird sich schon zu seiner Zeit das Bürgerrecht in unserem wissenschaftlichen Sprachgebrauch erringen. An sich hat er ja ganz die gleichen Ansprüche auf dasselbe wie sein Pendant das „Gottesbewußtsein“, und schwerlich fällt er heute befremdlicher ins Ohr als dieser vor hundert Jahren gellungen haben würde. Es kommt nur darauf an, den Begriff zu rechter Evidenz zu bringen, den er bezeichnen will.

Anm. 2. Dem §. zufolge ist die Idee (im weitläuftigsten Sinne des Worts) Gottes im Menschen wesentlich die Wirkung Gottes selbst in ihm. Nämlich unmittelbar als Gottesgefühl. Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, S. 764—770.

§. 119. Wenn dem Menschen die Beziehung zu Gott oder die Frömmigkeit im weitesten Sinne des Worts (sensu medio) schlechthin wesentlich ist: so steht ihm doch vermöge der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung die Alternative offen zwischen der affirmativen und der negativen Beziehung zu Gott, zwischen der positiven und der negativen Frömmigkeit, welche letztere nur formaliter Frömmigkeit ist, materialiter aber das direkte Gegentheil derselben. Ausschließen kann er freilich die Hineinwirkung Gottes in seine Persönlichkeit nicht, — er erfährt sie unvermeidlich,

und zwar in einem dem Grade der *Entwickelung* seiner Persönlichkeit genau verhältnißmäßigen Maße; aber es steht bei ihm, wie er sich ihr gegenüber verhalten will, — ob er sich ihr empfänglich öffnen oder sich ihr verschließen, ob er ihr Raum geben oder sie ablehnen, sie zurückweisen und ihr entgegenwirken will, — ob er sein Verstandesbewußtsein sich als *Gottes*bewußtsein und seine Willensthätigkeit sich als *Gottes*thätigkeit vollziehen lassen oder sich diesem Vollzuge widersetzen will. Dem religiösen *Verhältniß* — dem *Verhältniß* zu Gott, nämlich als einem *gegenseitigen*, — kann er sich also nicht entziehen, aber er hat die Wahl zwischen diesem Verhältniß als einem *freundlichen* und ihm als einem *feindlichen* (nämlich beides *seinerseits*). *Wie* er aber in diesem Verhältniß zu wählen hat kraft eigener Selbstbestimmung, das ist ihm durch den Begriff desselben selbst unmittelbar vorgezeichnet. Es ist das Verhältniß des Geschöpfs zu seinem Schöpfer. Ihm gemäß ergeht an den Menschen die Forderung, sich der bestimmenden Einwirkung Gottes auf ihn *schlechthin hinzugeben*, sich von Gott *schlechthin bestimmen zu lassen*, — und zwar schlechthin *selbst*, d. h. vermöge schlechthiniger *Selbst*bestimmung. Indem er *diese* Forderung erfüllt, kommt er unmittelbar zugleich der *allgemeinen* moralischen Norm nach, und *nur so*. Denn nur in diesem Falle bestimmt er sich schlechthin *selbst*. Sein Verhältniß zu Gott ist nämlich auch das Verhältniß der endlichen Person zur absoluten, des unvollkommenen Nachbildes zu dem ewigen Urbilde; es ist die *absolute* Persönlichkeit, die hier in die menschliche hineinwirkt, mithin die absolute *Wahrheit* dieser und des *eigenthümlichen* menschlichen Wesens überhaupt. In dieser Lage aber bestimmt sich der Mensch *nur dadurch* materialiter wahrhaft *selbst*, daß er seine Persönlichkeit an die Einwirkung jener göttlichen schlechthin hingibt; so viel er dieser Einwirkung entgegenwirkte, ebensoviel würde er von seiner *Selbst*bestimmung aufgeben.

Anm. Die der menschlichen Persönlichkeit eignende Macht, *sich selbst* gegen die von *unten* her auf sie eindringende bestimmende Einwirkung der materiellen Natur zu *behaupten*, besteht in concreto eben darin, daß sie sich *Gott* öffnet, und *seine* von *oben* her kommende Einwirkung in sie willig aufnimmt. Eben hierdurch,

und *nur* hierdurch, bewährt sie sich gegen die Gewalt der mit ihr unmittelbar geeinigten animalisch organisirten Materie in ihrer Integrität.

§. 120. Die *Abzweckung* Gottes bei seiner bestimmenden Einwirkung auf den Menschen, durch welche dieser sich schlechthin bestimmen lassen *soll* kraft seiner eigenen Selbstbestimmung, geht aber darauf, *Gemeinschaft mit ihm zu schließen*. Es ist also die Wirksamkeit Gottes auf ihn ein ihn *Lieben* Gottes, und das, wozu er sich ihr gegenüber bestimmen soll kraft eigener Selbstbestimmung, ist, mit dem in Liebe seine Gemeinschaft *suchenden* Gotte *Gemeinschaft einzugehn*. Mit Einem Wort: das Verhalten des Menschen, welches der Einwirkung Gottes auf ihn entspricht, ist, daß er sich durch sie erwecken lasse, *Gott zu lieben*, — daß er auf sie hin sich selbst dazu bestimme, seinerseits mit ihm Gemeinschaft zu halten. Und so stellt sich denn als das eigentliche Wesen des religiösen Verhältnisses des Menschen oder der Frömmigkeit, in ihrer Normalität, die *Gottesliebe* d. h. zunächst die Liebe zu Gott heraus. Und auch schon an und für sich ist ja das seinem Begriff *allein* entsprechende Verhalten des persönlichen Geschöpfs in seinem Verhältniß zu Gott eben dieses, daß es *ihn liebe*, in Liebe sich ihm hingebe: da ja Gott eben *vermöge seiner Liebe* eine Welt schafft, und zwar ausdrücklich dazu, um sich mit seinem Geschöpf, nämlich dem *persönlichen*, durch und in Liebe zu vereinigen. Demnach ist aber die Gottesliebe noch mehr, sie ist *gegenseitige* Liebe zwischen Gott und dem Menschen*). Die Gegenseitigkeit, welche jede Liebe ihrer Natur nach *anstrebt*, kann nämlich im Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, sofern nur dieser seine Liebe auf Gott richtet, gar nicht fehlen, da ja Gott seinerseits seine Liebe auf den Menschen *schlechthin* richtet, ihn *zuerst* liebend. Wie überhaupt in jedem Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Geschöpf der *ursprüngliche* Impuls von Gott ausgeht: so geht auch hier, wie es sich so eben (§. 116) bereits gezeigt hat, das Lieben von Gott aus, die Liebe des Menschen zu Gott (die Gottesliebe) von der Liebe Gottes zum Menschen. Die menschliche Gottesliebe ist wesentlich *Gegenliebe***). Zwischen Mensch *und* Mensch ist die Liebe zwar

*) Vgl. J. H. *Fichte*, Psychol., I., S. 729—739.

**) 1 Joh. 4, 9. 10. 19.

wesentlich beides, Gütigkeit und Dankbarkeit (s. unten §. 150); allein von der Liebe des Menschen zu Gott gilt dieß nicht. Der Selbsthingebung des Menschen an Gott ist dieser allezeit schon zuvorgekommen mit seiner Selbsthingebung an ihn, und so kann alles Geben des Menschen an Gott immer nur ein Erwiedern des Gebens Gottes an ihn, immer nur Dank sein, dankbare Selbsthingebung an Gott. Die Gottesliebe hat also nur die eine Form der Dankbarkeit gegen Gott. Dieß ist sie ja auch als Liebe der Bewunderung; denn was sie an Gott bewundert, ist in letzter Beziehung eben wieder, daß er die absolute Liebe ist*). Deshalb kann die Gottesliebe nun auch schlechterdings nicht an einen Lohn denken**), der ihr werden könne und möge, auch davon abgesehen, daß die Liebe überhaupt, ihrem Begriff zufolge, den Gedanken an einen Lohn ausschließt. (S. unten §. 154.) Unsre Liebe kann ja Gott gegenüber mit Danken nicht fertig werden, und indem sie so nie aus der dankenden Gemüthslage herauskommt, kann sie natürlich nicht auf den Gedanken gerathen, bei Gott einen Lohn zu suchen. Thatsächlich fällt ihr nichts desto weniger das Höchste zu, wonach nur immer als Lohn getrachtet werden mag, der Besitz Gottes selbst***).

---

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 146: „Wenn nun die Liebe zu Gott allerdings nicht bloß eine Liebe der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten ist, sondern wesentlich auch eine Liebe der Bewunderung seiner Vollkommenheit, so ist diese Vollkommenheit selbst, in ihrem innersten Wesen erfaßt, nichts anderes als die sich selbst mittheilende Liebe. Eben damit ist der Gegensatz, in welchen die geschichtliche Entwickelung der christlichen Ethik diese beiden Arten der Liebe zu Gott mehr als einmal gebracht hat, aufgehoben, und die unzertrennliche Einheit beider erkannt."

**) Jäger, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 90: „Nur als dankbares Opfer seiner selbst behält die Liebe den Charakter der Freiheit und Uneigennützigkeit. . . . . . Grade darin, daß der Mensch im Glauben schon alles hat, liegt der Grund, daß er ohne eine verunreinigende Nebenabsicht auf einen damit zu verdienenden Lohn aus reinem Dankgefühl Gott liebt und dient."

***) Bernhard v. Clairveaux, De diligendo Deo, c. VII, §. 17, Opp. ed. Mabillon. Tom. I. p. 597, schreibt: Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest; nec tamen mercenaria non est. Quippe non quaerit, quae sua sunt. Affectus est, non contractus, nec acquiritur pacto, nec acquirit, sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium, sed id, quod amatur.

Anm. 1. Auch auf das Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott leidet der volle Begriff der Liebe seine Anwendung. Man kann darüber nicht wahrer reden als Jul. Müller, Sünde, (3. A.), I., S. 152 f.: „In Beziehung auf ihren absoluten Gegenstand, Gott, scheint nun die Liebe des Menschen sich nicht, wie die Liebe unter wesentlich Gleichen, eben so in einem Geben wie in einem Empfangen offenbaren zu können, sondern nur in letzterem. Die göttliche Liebe zum Menschen ist absolute Spontaneität, denn sie ist es, die ihren Gegenstand selbst erst setzt. Wenn nun das Geschöpf durch die heiligste Liebe mit seinem Schöpfer vereinigt wird, was ist das anders, als daß es sich der göttlichen Mittheilung erschließt, um durch diese Mittheilung das ganze Leben durchdringen und zum Dienste Gottes heiligen zu lassen? Das ist seine Liebe zu Gott, daß es sich durch Gott schlechthin bestimmen läßt, und im Bewußtsein dieses absoluten Bestimmtseins sich vollkommen befriedigt findet. Gewiß; und dennoch ist diese tiefste Hingebung an Gott, wie es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen, und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes. Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin Höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfs zu empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen zu reizen vermag, sie ihm in freier That zu geben. 1 Joh. 4, 19." Es ist deßhalb nicht gerade sinnwidrig, wenn Novalis*) es als die religiöse Aufgabe bezeichnet, „Mitleid mit der Gottheit zu haben." Aber auch umgekehrt gilt das Gleiche. Wirklich (d. h. rein) lieben kann Gott nur solche Wesen, für die er sich erst ganz hingeben mußte mit allem, was er ist, (sich entäußernd) — nämlich um sie zu Objekten seiner Liebe zu qualifiziren, — bevor er sich ihnen (durch Gemeinschaft mit ihnen) hingeben konnte. Der Akt des sich Hingebens an einen Anderen

---

*) Schriften, III, S. 229 f.: „Die Liebe ist frei, sie wählt das Aermste und Hülfsbedürftigste am liebsten. Gott nimmt sich daher der Armen und Sünder am liebsten an. Gibt es lieblose Naturen, so gibt es auch irreligiöse. — Religiöse Aufgabe: Mitleid mit der Gottheit zu haben. — Unendliche Wehmuth der Religion. Sollen wir Gott lieben, so muß er hülfsbedürftig sein. Wiefern ist im Christianismus diese Aufgabe gelöst? —"

muß auch in Gott ein sich Entäußern (durch die Arbeit und Noth, die er ihm macht, bis er ihn zur Vollendung bringt,) sein.

Anm. 2. Soll Gott im eigentlichen Sinne von uns geliebt werden können, so muß er Einer unsers Geschlechts, ein menschliches Einzelwesen werden.

Anm. 3. Die Liebe zu Gott ist in Beziehung auf ihre praktische Wirksamkeit immer noch etwas sehr viel anderes als die Liebe zum Guten an und für sich. Bei ihr weiß man, daß man mit seinem Thun und Lassen dem (persönlichen) Guten Freude macht oder wehe thut, und in vielen Fällen vermag allein dieß Motiv durchzuschlagen.

Anm. 4. Durch das im §. Gesagte erledigt sich die früher so lebhaft geführte Kontroverse über die von den Mystikern geforderte s. g. reine oder uninteressirte Liebe zu Gott, über die man Reinhard, System d. christl. Moral, II. (4. A.), S. 44—54, vergleichen mag. Beide einander entgegenstehenden Behauptungen gehen gemeinsam von einer Vorstellung aus, die jetzt gottlob antiquirt ist, wenigstens in der Wissenschaft, — von einer Anschauungsweise, der zufolge zwischen der moralischen Normalität und dem Seligsein in Gott ein eigentlich innerer Zusammenhang gar nicht statt findet, sondern dieses nur vermöge einer von Gott, ohne einen in der Sache selbst liegenden zwingenden Grund, getroffenen positiven Anordnung die Folge von jener ist.

§. 121. In der Liebe zu Gott affirmirt der Mensch gegenüber von sich selbst und allen Geschöpfen überhaupt Gott unbedingt als Selbstzweck, negirt dagegen in seinem Verhältniß zu ihm sich selbst und alle Geschöpfe überhaupt als Selbstzweck, und gibt sich selbst sammt allen Geschöpfen überhaupt, soweit sie in den Bereich seiner Wirksamkeit fallen, an Gott unbedingt hin zum Mittel für seinen (Gottes) Zweck. Die Gottesliebe ist also als Selbsthingebung an Gott wesentlich Selbsthingebung an den Zweck Gottes*). Der Zweck Gottes ist aber der moralische Zweck und dieser allein. Es

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 151: „Diese Hingebung an Gott ist zugleich wesentlich Hingebung an seinen Zweck, die Entwickelung des göttlichen Reiches in der Menschheit. . . . . Aber nur die Hingebung an den Zweck Gottes ist die wahrhafte, die aus dem thatsächlichen Beginn des lebendig persönlichen Verhältnisses zu ihm selbst entspringt.“

gibt daher kein anderes Gott Lieben als die unbedingt hingebungsvolle Arbeit an der Verwirklichung des moralischen Zwecks (beides, des universellen und des individuellen,), nämlich als des Zweckes Gottes*).

§. 122. Erst in der Gottesliebe kann sich die Liebe überhaupt vollenden. Denn erst wenn sie ihr höchstes Objekt gefunden hat, wird sie sich selbst vollkommen offenbar; erst dann kann sie sich selbst vollkommen verstehen, kann sie ihre eigene Idee in ihrer ganzen Hoheit fassen und realisiren**). Erst dem absoluten Objekt gegenüber kann sie sich zu ihrer vollen Intensität steigern.

§. 123. Wenn angegebenermaßen der moralische Proceß eine reelle Gemeinschaft Gottes und des Menschen, ein reelles Sein jenes in diesem begründet, dieses Sein Gottes im Menschen aber wesentlich ein Bestimmtsein und Bestimmtwerden von diesem durch jenen ist: so wird der Mensch vermöge jenes Processes Organ Gottes, und zwar in demselben Verhältniß, in welchem derselbe (normal) vonstatten geht. Wenn nun, wie sich (§. 105) gezeigt hat, der annoch übrigende Theil des irdischen Schöpfungswerks, nämlich die Uebersetzung der bereits im materiellen Modell vollständig fertig geformten irdischen Welt aus dem Stoffe der Materie in den des Geistes, von Gott in die Hand des Menschen gelegt ist und von diesem fortgeführt wird, und zwar eben vermöge seines moralischen Lebensprocesses als eines Erzeugungsprocesses von (geschöpflichem) Geist: so vollbringt also der Mensch dieß Werk wesentlich als Organ Gottes (in seiner Gemeinschaft mit Gott und kraft derselben), und es ist wesentlich Gott selbst, der dasselbe durch die Vermittelung des Menschen vollführt.

Anm. Was hier in specieller Beziehung auf die irdische Schöpfungssphäre von dem irdischen persönlichen Geschöpf, dem Menschen

---

*) 1 Joh. 5, 2. 3.

**) Jul. Müller, a. a. O., I, S. 149: „Aber das zeugende Princip eines höheren Lebens kann die Liebe erst werden, wenn sie als das, was sie ist, sich selbst offenbar geworden. Als das, was sie ist, wird sie sich aber erst offenbar, wenn sie sich ihres absoluten Gegenstandes, Gottes, und aller relativen Objekte in ihrer wesentlichen Beziehung auf ihn bewußt geworden ist."

gesagt ist, das gilt ganz allgemeinhin hinsichtlich aller Schöpfungssphären des Universums oder von dem persönlichen Geschöpf überhaupt.

§. 124. Da das Zustandekommen des Seins Gottes im Menschen, d. h. der Frömmigkeit als positiver, wesentlich durch die Geistigkeit desselben, seine Vergeistigung aber durch seine (normale) sittliche Entwickelung bedingt ist: so ist das positive Religiöse wesentlich sittlich (nicht bloß überhaupt moralisch) vermittelt und folgeweise auch bedingt, und hat Wirklichkeit (Reelletät) nur in dem (normalen) Sittlichen, (nicht bloß überhaupt Moralischen), so wie die positive Frömmigkeit nur in der (normalen) Sittlichkeit (nicht bloß überhaupt Moralität), — nur in der konkreten Bestimmtheit als Sittlich-Religiöses oder Religiös-Sittliches*), als sittliche Frömmigkeit oder religiöse Sittlichkeit, als sittlich erfüllte Frömmigkeit und religiös beseelte Sittlichkeit. Die beiden wesentlichen Seiten der Moralität, die Sittlichkeit und die Frömmigkeit, fordern einander gegenseitig**). Die Frömmigkeit fordert zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit (Reelletät), zu ihrer Konkretheit, die Sittlichkeit als ihre Erfüllung, als das konkrete Element, in welchem der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott sich Dasein gibt, — die Sittlichkeit fordert zu ihrer Vollkommenheit die Frömmigkeit, als in deren Licht allein sie ihre Idee in ihrer ganzen Klarheit und Tiefe verstehen kann***). (Und zwar gilt dieß auch schon unter der Voraussetzung

*) Die Theologen pflegen zu sagen: „sittlich-religiös", während mir umgekehrt „religiös-sittlich" geläufig ist. Diese verschiedene Uebung ist keine zufällige, sondern bezeichnend für die beiderseitige Anschauungsweise.

**) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I, S. 107: „Wie damit alle Sittlichkeit als unbewußte Religion erkannt ist, so erweist sich die wahre Religion als das Bewußtsein der Sittlichkeit."

***) Schelling, Philosophie und Religion (S. W., I, 6,), S. 53: „Die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur der Gott, auf welche Weise es sei, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich. Nicht als ob die sittlichen Gebote dann auf Gott als Gesetzgeber bezogen und darum erfüllt werden sollten, oder welches andere Verhältniß dieser Art sich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen; sondern weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist, und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken, ebenso viel ist als das Wesen

der vollen Normalität der menschlichen Entwickelung)*). Nur als diese schlechthinige Einheit der (normalen) Sittlichkeit und der (normalen) Frömmigkeit ist die Moralität die vollkommene**), — als diese schlechthin religiös beseelte Sittlichkeit und diese schlechthin sittlich erfüllte Frömmigkeit, welche beide schlechthin koincidiren. Bei normaler Entwickelung des Menschen ist deßhalb das Maß seiner moralischen Entwickelung (der Entwickelung seiner Persönlichkeit) das Maß beider, seiner Sittlichkeit und seiner Frömmigkeit, und diese beiden letzteren selbst sind dann gegenseitig jede das Maß der anderen. In diesem Falle (der hier überall die Voraussetzung bildet,) decken sich folglich im Menschen Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin, so daß sie

Gottes ausdrücken. Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen sein zu lassen, damit eine sittliche Welt sei, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich." Vgl. die vortrefflichen Worte von Felix Pécaut, De l'avenir du Protestantisme en France (Paris 1865), p. 57f.: Non, le type de l'homme n'est pas achevé, il meconnait même ce qu'il y a en nous de plus intime, s'il ne se rattache pas au Dieu absolue et infini. L'homme n'est past obligé dabord envers la justice, puis envers Dieu: il n'est homme qu'à la condition d'être religieux; et le trait supérieur de l'ideal humain, c'est la lumière que lui prête le reflet de Dieu. Ce reflet, ce rapport avec le monde invisible, cette indissoluble union avec l'Être infini au sein duquel nous nous sentons vivre, ne nous est pas moins propre que les autres éléments de notre personnalité morale. Bien plus: ces éléments même, observés avec attention, finissent par perdre à nos yeux de leur prix, de leur Sainteté, que dis-je! de leur réalité, s'ils viennent à perdre de leur divinité. En un mot, nous sommes de race divine; ce sentiment naturel est l'épanouissement de l'idéal humain; et l'humanité a conquis assez cher à la fois son droit de vivre par elle-même et son privilège de vivre en Dieu, pour qu'elle ne consente jamais à se laisser ravir l'un ou l'autre de ces titres.

*) J. H. Fichte, System der Ethik, II, 1, S. 195: „Jede Frömmigkeit ist Nachsprechen von Dogmen ohne innere Evidenz, oder Auctoritätsglaube, welche nicht in sittlichen Thaten ihre Gesinnung bezeugt: jede Moralität ist kalt, unlebendig, ihrer eigenen Fortdauer nicht sicher, wenn sie der Begeisterung entbehrt, welche sie nur aus dem göttlichen Beistand schöpfen kann. Dort zeigt sich das religiöse Bewußtsein, hier das sittliche unvollständig ohne das andere."

**) Schöberlein in den Jahrbb. f. deutsche Theol., 1861, H. 1, S. 34: „Der Mensch bekräftigt seine Stellung als Mikrotheos in dem Maße, als er seine Stellung als Mikrokosmos bewährt; und umgekehrt kann er seine Aufgabe als Mikrokosmos nur in dem Maße lösen, als er hienieden seine Mission als Mikrotheos erfüllt."

in ihm nirgends auseinander fallen*). Und ebenso decken sich dann in ihm auch im Besonderen schlechthin auf der einen Seite das Verstandesbewußsein überhaupt und das Gottesbewußtsein und auf der anderen die Willensthätigkeit überhaupt und die Gottesthätigkeit. Nur eine einzige Ausnahme hiervon wird sich uns später (§. 291. 292.) ergeben, die jedoch ihrem Begriff zufolge von nur transitorischer Natur ist. Die reine moralische Normalität vorausgesetzt, kann nämlich zwar niemals ein Sittliches vorkommen, das nicht zugleich ein Religiöses wäre, und zwar schlechthin, wohl aber kommt ordnungsmäßig mit Nothwendigkeit ein Religiöses vor, das nicht zugleich ein Sittliches, nicht zugleich, und zwar schlechthin, sittlich erfüllt ist. Aber, wo es vorkommt, da kommt es doch immer ausdrücklich als ein moralisch aufzuhebendes und als auch thatsächlich in stätigem Verschwinden begriffen vor.

Anm. 1. Unsre Meinung ist nicht, die Frömmigkeit sei an sich selbst nichts von der Sittlichkeit verschiedenes, sondern: daß sie als dieses von der Sittlichkeit verschiedene nirgends sonstwo ist als in der Sittlichkeit (als die Seele derselben), d. h. daß sie nur als von der Sittlichkeit ungeschieden wahrhaft ist.

Anm. 2. Zur Wahrheit und Vollkommenheit der Frömmigkeit und der Religion wird demnach nicht bloß erfordert, daß sie (im Gegensatz gegen die magische) die moralische sei (§. 117, Anm. 3), sondern auch noch weiter, daß sie die sittliche sei. Gegen diese sittliche Religion bildet den Gegensatz die andere Art der falschen Religion, die abstrakte, näher die schwärmerische oder die phantastische, die ihrem Begriff zufolge auch die leere und eitele ist. Die schwärmerische nennen wir sie, weil die Schwärmerei eben die abstrakte moralische Gesteigertheit ist, der

*) Unter der Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung, aber auch nur unter dieser Voraussetzung, ist es allerdings ganz richtig, was J. H. Fichte schreibt, System der Ethik, II, 1, S. 194 f.: „Beide, Frömmigkeit und Humanität „sollen" sich nicht nur gegenseitig „decken", als wenn es eines besonderen Willensaktes, einer vorsätzlichen Pflicht dafür bedürfte, sie auf einander zu beziehen und die Zweiheit zur Einheit zu machen: — (so ist dieß Verhältniß meist von der bisherigen, auch „christlichen" Sittenlehre gefaßt worden,) — sondern sie sind Eins und jede, vollständig geworden, enthält schon das andere Element in sich."

bloß psychologische moralische Affekt, ohne sittliche Richtung und ohne sittlichen, damit aber überhaupt ohne konkreten Gehalt. Sie nimmt ihre Richtung ins Blaue, in den luftleeren Raum hinein, und ist darin eine phantastische Gemüthsstellung. Die ausschließend religiöse Betrachtung der Dinge richtet unvermeidlich Verwirrung an. Unbedingte Hingebung seiner selbst an Gott ist allerdings der Inbegriff aller an den Menschen zu stellenden Forderungen, — aber, wohl zu merken, Hingebung seiner selbst an Gott mit einem sittlich gehaltvollen Leben. Sonst hat er ja nichts an Gott hinzugeben, und die angebliche Unbedingtheit seiner Hingebung ist nur die Leerheit derselben, die pomphafte Rede von ihr aber eine frevle Verhöhnung Gottes. Diese sittlich leere, diese bloße Frömmigkeit ist etwas sich innerlich Widersprechendes, sie ist ihrem Begriff selbst zufolge eine unwirkliche (unreelle) Frömmigkeit, — eine abstrakte psychologische Form ohne einen entsprechenden materialen und damit reellen Gehalt, — ein Gespenst der Frömmigkeit*), — ein Schemen, den man nicht fassen kann, — die blühende Farbe des Lebens auf dem starren Angesicht eines Leichnams. Es fehlt bei ihr das reelle Subjekt, und darum ist sie ein hohles Phantom. Denn Gott muß erst einen wirklichen Menschen haben, bevor er aus ihm ein Kind Gottes machen kann, und um Gott zu haben, muß man erst etwas sein, das Gott haben kann (in beiderlei Sinne). Das die Religion „innerlich fassen", das man so allgemein fordert, hat einen deutlichen Sinn nur, wenn es als ein sie sittlich fassen verstanden wird. Sonst führt es nur zu Mysticismus und Quietismus. Es kommt bei dem menschlichen Leben, dem des Einzelnen und dem Gesammtleben, nicht bloß darauf an, daß es (moralisch) richtig, sondern auch darauf, daß es (sittlich) gehaltvoll sei. Dagegen läßt sich nicht umgekehrt auch von der bloßen, d. h. von der nicht frommen, von der nicht religiös beseelten Sittlichkeit das Gleiche sagen, daß sie eine leere, in sich selbst nichtige sei. Sie ist allerdings immer eine unvollkommene und überdieß eine abnorme; aber etwas sehr Reelles ist sie nichts desto weniger. Weshalb auch ihre Produkte für den Proceß der Realisirung des Weltzwecks Gottes gewaltig ins Gewicht fallen als Mittel, und sie mächtige Spuren in der Welt hinter sich zurückläßt. Die nichtsittliche, die abstrakte und schwärmerische

*) Vgl. Fichte, Anweis. z. seel. Leben, (S. W. V.), S. 473—475.

Frömmigkeit dagegen ist ihrem Begriff zufolge eine *müssige*; und daher ist aller Erfahrung nach die eigentlich *specifische* Gefahr für die Frömmigkeit der *Müssiggang* (den *geschäftigen* ausdrücklich mit eingeschlossen), der doch seinerseits wieder aller Laster Anfang ist, — die infructuositas vitae. Wie denn auch die Gewohnheit, sich die himmlische Seligkeit als einen Zustand des absoluten Ruhens, des Feierns vorzustellen, so weit sie eine irrthümliche ist, mit der hier in Rede stehenden Verkennung des Verhältnisses zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit eng zusammenhängt. Ja gewiß, es ist ein überschwängliches Gut, für seine Person wirklich und mit unbedingter Gewißheit einen Gott, und zwar einen heilig gnädigen Gott (wie er *nur* in Christo besessen wird), zu besitzen, — aber ein *wahres* Gut doch eigentlich nur dann, wenn man einen solchen Gott *zur Arbeit an einer bestimmten* (objektiven und nicht lediglich persönlichen) *Aufgabe* in der Welt besitzt. Auch bleibt die *nicht* sittliche, die schwärmerische Frömmigkeit nicht bei sich selbst stehen, sondern fällt mit innerer Nothwendigkeit auch noch wieder zurück in die erste Art der falschen Frömmigkeit, in die *magische*. Weil nämlich die religiöse Selbstbestimmung, wofern sie sich, wie es hier der Fall ist, *nicht* auf ein *reelles* Objekt richtet, also auf ein nichtreelles, eine *eitele* und *nichtige* ist, so muß diese Frömmigkeit, um *an sich selbst glauben zu können*, sich die grobe Illusion machen, daß dieses ihr *an sich selbst* wirkungsloses — weil in sich selbst nichtiges — moralisches Handeln gleichwohl eine *reelle* Wirkung nach sich ziehe für das Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott. Da nun aber diese Wirkung, der Voraussetzung gemäß, *nicht* nach dem *Kausalitätsgesetz* erfolgt sein kann, so kann sie nur *unabhängig von diesem* (auf Grund einer *willkürlichen* Anordnung Gottes), d. h. eben *magisch* erfolgt sein. Sobald also die Frömmigkeit irgend ein *solches* moralisches Handeln als von Gott gewollt und ihm wohlgefällig betrachtet, das *nicht* eine wirkliche Förderung des göttlichen Weltzwecks thatsächlich mit sich bringt, also irgend ein *moralisches* Handeln, das kein *sittliches* ist: so büßt sie ipso facto ihren *moralischen* Charakter ein und schlägt ins Magische um. Denn ein Mittel, um sich mit Gott, d. h. näher mit seinem Zweck in Ansehung unserer, in Einklang zu setzen, das diese Uebereinstimmung *thatsächlich* vermittelt, aber nicht einem *sachlichen Kausal*zusammenhange gemäß, ist eben ein *Zauber*mittel. Und gleicherweise hängt sich dieser *nicht*sittlichen Frömmigkeit auch der Wahn

von der Verdienstlichkeit ihres Thuns unabtrennlich an die Fersen. Denn sie muß sich sagen, daß sie Handlungen, zu deren Vornahme an sich jeder Grund fehlt, aus Rücksicht auf Gott, um seinetwillen und ihm zu Liebe, vollbringt, also Handlungen, die an und für sich ihr nicht geboten sind, sondern ihr Motiv lediglich in ihrem Verlangen haben, Gott durch sie zu ehren und zu erfreuen. Etwas, das in sich selbst eine objektive Nothwendigkeit des Gethanwerdens nicht einschließt, aus Rücksicht für einen Anderen thun, ist aber ein opus supererogatorium, das diesen Anderen moralisch zur Dankbarkeit verpflichtet.

Anm. 3. Die Wenigsten wollen von einem sich schlechthin Decken der Frömmigkeit und der Sittlichkeit etwas hören, und haben den Muth, an die Möglichkeit davon zu glauben. Den Einen reicht die Frömmigkeit noch über den Umfang des Sittlichen hinaus, und sie meinen wohl gar, das sei erst die eigentliche und die rechte Frömmigkeit, was noch hinausliegt über diese Linie. Sie sehen die Frömmigkeit nur, wenn sie ihnen apart präsentirt wird, rein als solche, — die Seele, als pure Seele aus ihrem Leibe extrahirt. Die Anderen träumen von einer Sittlichkeit, der die positive Beziehung zur Frömmigkeit nicht wesentlich sein, und die folglich auch durch den Mangel dieser Beziehung nicht Schaden leiden soll. Eben so verkehrt, wie wenn man Frömmigkeit und Sittlichkeit irgendwie trennt, ist es aber freilich auch, wenn man sie indentifizirt*).

Anm. 4. Gerade die christliche Frömmigkeit — weil die reelle Menschwerdung Gottes in Christo die historische Grundthatsache ist, auf welche sie als ihr Princip zurückgeht, — betrachtet ihre schlechthinige Beziehung auf die Sittlichkeit als ihr schlechthin wesentlich. Es ist dieß gradezu charakteristisch für sie. Grade als christliche hat die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich und allein in der (religiösen) Sittlichkeit; aber eben auch in der ganzen, der vollständigen Sittlichkeit. Von keiner anderen historisch gegebenen Frömmigkeit gilt das Gleiche. Die anderen alle extendiren

---

*) Chantepié de la Saussaye, La crise religieuse en Hollande (Leyde 1860), p. 190: Si l'idée même de réligion, supposant des rapports personels entre Dieu et l'homme, ne comporte point la séparation de ces deux termes, elle ne permet pas plus, qu'on les identifie. Celui, qui prêche l'identité de l'élément divin et de l'élément humain, n'est pas moins endehors du problème réligieux que celui, qui les croit incompatibles.

sich einerseits mit ihrer Realisirung noch über das Gebiet des Sittlichen (sensu medio) hinaus in sittlich*) bedeutungslose Handlungen, und andererseits erkennt keine von allen anderen das ganze Gebiet des Sittlichen, nämlich des Sittlichguten, als den Boden für ihre Realisirung an, keine von ihnen spricht mit dem Christenthum: nihil humani a me alienum puto. Die christliche Frömmigkeit dagegen fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen guten (oder normalen) Sittlichkeit, nämlich als die sie in allen ihren Theilen schlechthin durchbringende Seele. Die christliche Frömmigkeit ist schlechthin christliche Sittlichkeit, und umgekehrt, und deshalb fällt dann auch die Gemeinschaft der christlichen Frömmigkeit in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten christlichen sittlichen Gemeinschaft.

§. 125. Dem hier erörterten Verhältniß zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen zufolge ist das sittliche Gut wesentlich zugleich religiöses Gut. Der Begriff dieses letzteren ist der des normalen Zugeeignetseins der menschlichen (hier immer im Sinne von: menschheitlichen) Person und mittelst dieser zugleich der gesammten irdischen materiellen Natur, also überhaupt der gesammten irdischen Welt an Gott. In seiner Vollendung gedacht, ist es die absolute Gemeinschaft, d. i. die wirkliche Einheit des Menschen (d. h. der Menschheit) mit Gott und mittelst dieser die absolute Zugehörigkeit der gesammten irdischen Kreatur überhaupt an Gott, die absolute Herrschaft Gottes, sein absolutes Reich auf Erden. Dieß ist das höchste religiöse Gut. Es ist aber dem Obigen gemäß mit dem höchsten sittlichen Gut unmittelbar zugleich gegeben. Mit ihm fällt es schlechthin zusammen, und nur an ihm und in ihm hat es seine Wirklichkeit: sowie umgekehrt das sittliche Gut nur an dem religiösen seine Vollkommenheit (seine Beseeltheit) hat. Das moralische Gut muß folglich als die absolute Einheit (nicht etwa Identität) des sittlichen und des religiösen Guts gedacht werden.

Anm. 1. Auch das Christenthum stellt ein höchstes Gut auf: Mtth. 6, 10. 33, (vgl. auch Eph. 5, 5), von dem es dann gleichfalls ausgeht bei seinen Unterweisungen, und zwar eben das reli-

*) Wir sagen, wohl zu merken, nicht: moralisch.

giöse. Es bezeichnet dasselbe, auf der Grundlage einer bereits durch die ganze alttestamentliche Oekonomie angelegten und entwickelten Vorstellung, als das Reich Gottes, welches es als sich unter der konkreten Bestimmtheit des Reiches Christi, d. h. des Erlösers, successive realisirend darstellt. Das wissenschaftliche Verständniß dieser christlichen Lehre ist ohne eine zusammenhängende Konstruktion der Lehre vom moralischen Gut nicht möglich.

Anm. 2. In dem hier angegebenen Verhältniß zwischen dem religiösen Gut und dem sittlichen findet die Thatsache ihre Erklärung, daß die Idee des Gutes, insonderheit des höchsten Gutes, so oft sie ausschließend vom religiösen Gesichtspunkt aus konstruirt worden ist, allezeit sehr abstrakt und leer ausgefallen ist.

§. 126. Auch das Religiöse zerfällt — auf entsprechende Weise wie das Sittliche und das Moralische überhaupt — in eine Mehrheit von Arten, nämlich je nach den Unterschieden, die bei ihm sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht denkbar sind. In qualitativer Beziehung ist die Frömmigkeit — jenachdem der Mensch, das religiöse Verhältniß entweder (wie es das Normale ist) in positiver oder (wie es das Abnorme ist) in negativer Weise vollzieht, m. a. W. jenachdem er dasselbe entweder affirmirt oder negirt, also jenachdem er die von Gott intendirte Gemeinschaft mit ihm seinerseits entweder annimmt oder ablehnt, — entweder die positive, d. h. die Frömmigkeit oder Religiosität im engeren Sinne des Worts — oder die negative, d. h. die (positive) Unfrömmigkeit, die Irreligiosität. In quantitativem Betracht dagegen ist sie — jenachdem in dem religiösen Subjekt der Vollzug des religiösen Verhältnisses, es sei nun übrigens in affirmativer Weise oder in negativer, entweder verhältnißmäßig weit gediehen oder verhältnißmäßig weit zurückgeblieben ist, — entweder die geförderte (es sei nun in der guten oder in der bösen Weise) Religiosität oder Frömmigkeit — oder die schlechte, d. h. die Religionslosigkeit oder Frömmigkeitslosigkeit (die religiöse Rohheit). Auch bei dem Religiösen (sensu medio) können aus dem §. 88. u. 103 angegebenen Grunde die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer nur zusammen gegeben sein, nur jedesmal mit dem Uebergewicht je der einen von beiden.

Zweites Hauptstück.

Die Individualität.

I. Die Individualität als natürliche.

§. 127. Wir haben im Bisherigen das Subjekt des moralischen Processes, das irdisch-persönliche, d. h. das menschliche Geschöpf, ganz in abstracto betrachtet, und so es als in sich Eines genommen. Dieß geschah aus guten Gründen vorläufig, aber auch nur vorläufig; denn wir hatten nicht vergessen, daß das moralische Subjekt seinem Begriff selbst zufolge nicht so gedacht werden kann. (S. §. 99.) Jetzt, nachdem das allgemeine Wesen des Processes, den dieses Subjekt in sich erlebt, klargestellt worden, ist es Zeit, daß wir jene abstrakte Betrachtungsweise verlassen und uns das moralische Subjekt in seiner konkreten Beschaffenheit vergegenwärtigen, d. h. so, wie es seinem eigenen Begriff zufolge als allein in concreto gegeben gedacht werden muß. Hierdurch modificirt sich der Begriff des moralischen Processes näher, und zwar so, daß er sich zunächst ernstlich zu verwickeln scheint.

§. 128. Wie jede geschöpfliche Gattung überhaupt (s. §. 63.), so muß nämlich auch der Mensch gedacht werden als eine Vielheit von Einzelwesen, also als eine Vielheit von menschlichen Einzelpersonen, und zwar (nach §. 63.) von solchen Einzelpersonen, von denen jede ihrer gattungsmäßigen Gleichheit mit allen übrigen ungeachtet*), doch ein nur defektes (qualitativ und in-

*) Lichtenberg, Verm. Schrr., II, S. 143: „In jedem Menschen ist etwas von allen Menschen..... Dieses, was man von Allen hat, mit gehöriger Genauigkeit zu scheiden, ist eine Kunst, die gemeiniglich die größten Schriftsteller verstanden haben.“

tensiv) Sein der menschlichen *Gattung*, eine *nur defekte* Verwirklichung des *Begriffs* des Menschen, jede aber eine in dieser Beziehung auf *andere* Weise als alle übrigen defekte ist. Diese *Differenz* der Defektheit ist aber in dem *menschlichen* Einzelwesen, zufolge seines Begriffs als einer *Einzelperson**), eine *begriffsmäßige***), während sie bei den Einzelwesen aller übrigen Gattungen der irdischen Weltkreatur eine *irrationale* und (in *diesem* Sinne) *zufällige* ist. Da es nämlich bei der Entstehung jedes *menschlichen* Einzelwesens die Gattung *persönliches* Geschöpf, also der Begriff der *Persönlichkeit* ist, was die schöpferische Wirksamkeit in ihm zu realisiren anstrebt, also eben *die absolute Centralität*: so muß jedes eine wirklich *einheitlich in sich selbst zusammengefaßte* Totalität der Elemente seines Seins sein, (wie es ja auch ein durchgeführter *Naturorganismus* ist,) — folglich auch die Verschiedenheit eines jeden von allen übrigen in der Mannich-

---

*) Vgl. Jul. *Müller*, Sünde (3. A.), II, S. 389 f.: „Die Individuen sind in diesem Gebiete" (dem der vegetabilischen und der bloß animalischen Schöpfung) „eben nichts anderes als einzelne Exemplare der Gattung, ... sie haben .... keine ihnen allein zukommende *Eigenthümlichkeit*, die für sich genommen eine Bedeutung hätte. .... Sie sind aber *darum* einer wirklichen Eigenthümlichkeit als Einzelwesen unfähig, weil ihnen der absolute *Centralpunkt der Ichheit*, der sich auf sich selbst beziehenden, sich von allem Anderen unterscheidenden und sich durch Selbstbestimmung in ein Verhältniß zu ihm setzenden, fehlt; nur um ihn vermag sich eine bestimmte Eigenthümlichkeit gleichsam zu krystallisiren, nur ein solcher Mittelpunkt hat die Macht, eine Mannichfaltigkeit von Elementen, welche sonst in dem Flusse aller Dinge sich sammeln und zerstreuen würde, zu einer festen, beharrenden Einheit zu verbinden."

**) *Schleiermacher*, System der Sittenlehre, §. 130, S. 93 f.: „Da alles sittlich für sich zu Setzende als Einzelnes zugleich auch begriffsmäßig von allem andern Einzelnen geschieden sein muß: so müssen auch die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigenthümlicher sein. Begriffsmäßig, d. h. nicht nur, weil sie in Raum und Zeit andere sind, sondern so, daß die Einheit, aus welcher das im Raum und in der Zeit Gesetzte sich entwickelt, verschieden ist. Ursprünglich, d. h. so, daß diese Verschiedenheit nicht etwa nur geworden ist durch das Zusammensein mit Verschiedenem, sondern innerlich gesetzt. Alle Einzelwesen einer Gattung sind um so mehr unter sich innerlich verschieden als die Gattung selbst als solche feststeht; und je unvollkommener, desto mehr beziehen wir die Verschiedenheit nur auf äußere Einwirkungen. Vom Menschen gilt es daher, rein als Naturwesen betrachtet, daß der Begriff eines jeden, sofern ein solcher vom Einzelnen vollendet werden kann, ein anderer ist." Vgl. auch Erziehungslehre, S. 692.

altigkeit seiner einzelnen Merkmale auf die Einheit des Bewußtseins, d. h. auf den Begriff zurückgeführt werden können, kurz sie muß eine begriffsmäßige sein, womit sie dann eine specifische ist. Demnach ist jedes menschliche (überhaupt jedes persönliche) Einzelwesen ein von allen übrigen begriffsmäßig verschiedenes, d. h. ein Individuum (nicht ein bloßes Exemplar), und seine Differenz eine individuelle, — Individualität. Vermöge dieser seiner Individualität kann dann das menschliche Einzelwesen — was das thierische nicht kann, — sich auch seiner Gattung entgegensetzen, sich dem durch sie Bestimmtwerden entziehen und sich in seinem Verhältniß zu ihr selbst bestimmen, — ohne welche Unabhängigkeit es für dasselbe ja auch gar keine Macht der Selbstbestimmung geben würde*).

Anm. 1**). Auf den ersten Blick kann es scheinen, unser Satz schließe nothwendig den Ursprung des Menschengeschlechts von Einem Paare aus. Dem ist jedoch nicht so, vielmehr läßt er diesen Punkt als eine völlig offene Frage, welche die Natur- und die Geschichtsforschung ganz unabhängig ausmachen mögen. Unser Satz sagt nur aus, daß das menschliche Geschöpf als eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen gedacht werden müsse, auf welchem Wege es aber zu dieser Vielheit von menschlichen Einzelpersonen zu kommen habe, darüber stellt er keine Behauptung auf. Es ist durch seine Aussage nichts darüber entschieden, ob Gott eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen oder vielmehr Einzelpaaren sofort ursprünglich hervorgebracht durch unmittelbare schöpferische Setzung, oder ob er sie mittelst

---

*) Müller, a. a. O. II, S. 390: „Wo das Einzelwesen Persönlichkeit besitzt, da entsteht auch ein durchaus anderes Verhältniß desselben zur Gattung. Während die Naturindividuen in Beziehung auf die Gattung nur schlechthin bestimmt, passiv sind, vermögen die persönlichen Individuen nicht bloß theoretisch sich der Gattung entgegenzusetzen, indem sie sie zum Objekt ihres Bewußtseins machen, sondern auch praktisch ihr Verhältniß zur Gattung mit Freiheit zu bestimmen, entweder als liebende Hingebung oder als selbstsüchtige Abwendung." Rückert, Theologie, I, S. 215: „Auf dem Gebiete des Sittlichen gibt es kein Gattungsleben, sondern nur Einzelleben; ein Wollen der Gattung ist nichts."

**) Vgl. Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I, S. 295. Desgleichen die vortrefflichen Bemerkungen Lotzes, Mikrokosmus, III, S. 90—101. Auch Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 419—425.

Eines Menschenpaares hergestellt habe, das allein er ursprünglich geschaffen, vermöge der Selbstvervielfältigung desselben. Die Existenz der menschlichen Gattung in einer Vielzahl von menschlichen Einzelwesen ergibt sich in beiden Fällen, und auf sie allein kommt es unserem Satze an. Die Thatsache der Rassenunterschiede scheint allerdings die Annahme einer ursprünglichen Mehrheit von Menschenpaaren sehr zu begünstigen. Diese mehreren Paare würden dann als unter sich abgestuft zu denken sein*), und wohl auch als nicht gleichzeitig geschaffen. Ein moralisches Interesse steht dabei durchaus nicht auf dem Spiele. Denn dieses geht ausschließend auf die Sicherung der Einheit der menschlichen Gattung, diese ist aber in der Einheit des Begriffs des Menschen begründet, völlig unabhängig von der Einheit der Abstammung und der Stammeltern**).

Anm. 2. Die Individualität ist nicht mit der bloßen Individuität (s. oben §. 68.) zu verwechseln, wie häufig geschieht.

---

*) Eine solche Abstufung, und zwar eine höchst auffallende, findet ja auch unter denen statt, die eine gemeinsame Abstammung theilen. Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstell., II, S. 319,) sagt nicht mit Unrecht: „Die Verschiedenheit der ganzen Art des Daseins, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwischen Mensch und Mensch feststellen, ist so groß, daß die zwischen König und Tagelöhner dagegen gering erscheint." Vgl auch Schleiermacher, Psychol., S. 321.

**) Dieß gilt auch gegen Mehring, Religionsphilos., S. 276—278. Sehr richtig Zeller (Theol. Jahrbb., VI. (1847), H. 1, S. 54): „Aus der Einheit der Gattung folgt noch nichts für die Herkunft von denselben Stammeltern." Beachtenswerth sind die Bemerkungen von Weisse, Philos. Dogmat., III, S. 157 f.: „In diesem Sinne also . . . . können wir nichts dagegen haben, wenn man den Unterschied der Menschenrassen als einen Artunterschied bezeichnen will. . . . Es braucht dabei nicht in Abrede gestellt zu werden, daß es angemessen sein kann, die Unterscheidung der Arten in der untermenschlichen Natur noch an andere Merkmale festzuknüpfen, welche bei der Unterscheidung der Menschenrassen nicht mehr zutreffen würden. Es kann vielmehr grade darin ein für die Eigenthümlichkeit der Menschennatur wichtiges Moment erkannt werden, daß der Unterschied der Arten als solcher hier einen Theil der Bedeutung verliert, die ihm in der organischen Natur außerhalb des Menschen zukommt. Man kann darin eine Hinweisung erblicken auf die ursprüngliche und dereinst wiederzugewinnende Bestimmung der Gattungsnatur des Menschen zu seiner Einheit, welche in der Gattungsnatur der Thiere und der Pflanzen von vornherein nicht liegt, und deren dereinstige Verwirklichung also dort auch nicht erwartet werden kann."

Sie kann nur an der **Persönlichkeit** sein, welche die in sich vollendete Form der Individuität ist*).

Anm. 3. Da in dem vegetabilischen Naturreiche und in dem bloß animalischen, bevorab in jenem, die schöpferische Tendenz die **absolute** Centralisation oder Organisation noch nicht **unmittelbar** anstrebt: so kann es auch in ihnen, zumal im Pflanzenreich, noch nicht zu **begriffsmäßig** verschiedenen Einzelwesen (ihrer **schlechthin durchgängigen** Verschiedenheit ungeachtet), d. h. zu **Individuen kommen**, sondern nur zu einer Vielheit von verschiedenen **Exemplaren**. Zwar ist auf der Stufenleiter der Schöpfung eine stete Zunahme der Eigenartigkeit der Weltwesen nicht zu verkennen**), allein auch das edelste Thier ist doch, genau zu reden, immer nur ein Exemplar seiner Gattung***). Im Thierreich treten Gattung und

---

*) Frz. **Baader**, Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation u. s. w. (S. W., XIV.,), S. 472: „Im Begriffe der Individualität ist jener der Indivisibilität (denn die Divisibilität würde das Individuum verschwinden machen) und der Immiscibilität mit Andern gegeben." **Müller**, Sünde (3. A.), I., S. 156: „Das persönliche Dasein ist **untheilbares** (**in=dividuelles**) **Dasein**, festgeschlossen um einen inneren Centralpunkt, und eben darum der Vermischung nicht fähig. Vermischen läßt sich nur, was der Individualität entbehrt; seine Existenz ist, verglichen mit dem individuellen Sein, eine fließende." II., S. 486: „Das persönliche Individuum ist, wenn irgend etwas in der Welt, wie schon sein Name besagt, ein untheilbares, ein in sich geschlossenes Ganzes, in diesem Sinn ein *ἄτομον*, was, als Grundstoff der Welt, sich durchaus nicht will als Modus oder Affektion eines Anderen ansehn lassen." **Steffens**, Grundzüge der philos. Naturwiss., S. 194: „Ein jeder sich wahrhaft bewußter Mensch bildet eine eigene in sich geschlossene Sphäre, die sich selbst voraussetzt, in nichts Aeußerem gegründet ist." Vgl. damit Marsilius **Ficinus**, Theol. Platonica de immortalitate animorum, IX., 1 (bei **Ritter**, Gesch. d. Philos., IX., S. 280,): „Res divisibiles in se ipsas minime reflectuntur. . . . . Itaque aut non reflectitur res aliqua in se ipsam, aut si reflectitur, est individua."

) J. H. **Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 531: „Je höher überhaupt ein Weltwesen steht auf der Stufenleiter der Dinge, desto individueller und eigengearteter erscheint es . . . . Je höher das organische Leben steigt, desto entschiedener tritt das individualisirende Princip hervor, zunächst im Dualismus der Geschlechter sich fixirend; desto mehr weicht aber auch die Propagation zurück: die Thiere der höchsten Classen vermehren sich am schwächsten." Vgl. **Kahnis**, Dogmat., I., S. 189.

***) **Müller**, Sünde (3. A.), II., S. 425 f.: „Auch auf der höchsten Stufe dieses Gebiets, auf der des thierischen Lebens, sind die Unterschiede, die sich innerhalb der Gattung erheben, soweit sie nicht selbst wieder besondere Arten begründen, sondern an den Individuen als solchen haften, abgesehen von dem

Einzelwesen noch nicht scharf und reinlich auseinander, erst beim menschlichen Einzelwesen ist das für dasselbe Bezeichnende nicht sein Gattungscharakter, sondern sein Individualcharakter*). Wo indeß die Persönlichkeit wenigstens aus der Ferne in die materielle Natur hineinzuscheinen beginnt, wie eben in der Thierwelt, namentlich in den höheren Thiergattungen, wiewohl nicht ausschließend in

---

Gegensatz des Geschlechts, von oberflächlicher und unbedeutender Natur und darum im Allgemeinen nicht vermögend, ein Verhältniß der Indviduen untereinander, eine Gemeinschaft derselben zu wechselseitiger Ergänzung zu erzeugen. Erst da, wo das Individuum als solches eine bestimmte Eigenthümlichkeit besitzt, also erst in der Sphäre der Persönlichkeit fordert es im Bewußtsein, die Gattung nur unvollständig und einseitig zu repräsentiren, seine Ergänzung; erst da stiftet es mit seines Gleichen wirkliche Gemeinschaft." Lotze, Mikrokosmus, II., S. 99 f.: „Eine gewöhnliche Täuschung läßt dem Reisenden in einem unbetretenen Lande jedes Gesicht dem andern ungewöhnlich ähnlich erscheinen; die wirklich vorhandenen gleichen Nationalzüge treten im Gegensatz zu der heimischen Bildung so auffallend hervor, daß ihre eigenen mannichfaltigen Unterschiede im Anfange der Aufmerksamkeit entgehen. Vielleicht ist es ein ähnliches Vorurtheil, das uns überredet, in denjenigen Thierklassen, deren Organisation von der unserigen weiter abweicht, nur gleichwerthige Exemplare eines Gattungstypus zu sehen, ohne daß das eine vom andern durch wesentlich individuelle Züge, die veränderliche Größe und Kraft der Ausbildung abgerechnet, sich unterschiede. Den Thieren selbst erscheint dieß vielleicht anders; indessen werden wir doch mit unserem Vorurtheil schwerlich ganz Unrecht haben. Denn auch in den höheren uns weit ähnlicher organisirten Klassen überwiegt doch, soweit unsere Betrachtung reicht, das Naturell der Gattung so sehr, daß invibuelle Züge kaum merklich gegen dasselbe in Betracht kommen; erst die Hausthiere, denen die Theilnahme am menschlichen Verkehr eigenthümliche und verschiedene Erziehung und Lebenserfahrung verschafft, sehen wir eine größere Mannichfaltigkeit körperlicher und geistiger Individualität entfalten."

*) Schelling, Syst. der ges. Philos. u. der Naturphilos. insbesond. (S. W., I., 6,) S. 470: „Im Thierreich ist die Gattung selbst Differenz, dagegen jedes Individuum seine Gattung vollkommen ausdrückt. Im Menschenreich ist die Gattung Indifferenz, dagegen ist hier das Individuum Differenz, also jedes Individuum = einer besonderen Gattung." Vgl. Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 603: „Auch im Thierreich hat jedes Thier nur den Charakter seiner Gattung, aber keinen individuellen. ... Jede Gattung ist also hier Individuum, sowie dagegen im Menschengeschlecht jedes Individuum mehr oder weniger Gattung ist. ... Dieses Verhältniß der Thiercharaktere ist z. B. der Grund ihres Gebrauchs in der Fabel, in welcher auch das Thier nie als Individuum, sondern nur als Gattung auftritt. Die Fabel erzählt nicht: ein Fuchs, sondern: der Fuchs, nicht: ein Löwe, sondern: der Löwe." An den letzteren Gedanken schließt sich die feinsinnige Bemerkung Schopenhauers an, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 260: „In der Thiermalerei ist das Charakteristische völlig Eins mit dem Schönen. Der am meisten charakteristische Löwe, Wolf,

ihnen *), da dämmert mit ihrem Reflex unmittelbar zugleich auch der Reflex der Individualität auf, so daß wir hier schon anstehen, noch von bloßen Exemplaren zu reden. Am entschiedensten aber bildet sich in den Thieren durch ihren Verkehr mit dem **persönlichen** Menschen ein Analagon der Individualität aus.

Anm. 4. Auch die Menschheit in ihrer Totalität ist selbst wieder ein bloßes Individuum höherer Potenz gegenüber von dem Begriff der persönlichen Kreatur als solcher. Sie ist das persönliche Geschöpf in seiner specifisch differenten Bestimmtheit als irdisches.

§. 129. In dem Begriff des menschlichen Einzelwesens als eines Individuums liegt demnach auf der einen Seite allerdings, daß es, an dem Begriff des irdisch-persönlichen, d. h. des menschlichen Geschöpfs gemessen, ein nur defektes, und zwar qualitativ und intensiv defektes, also ein nur einseitiges, beschränktes und in sich unzulängliches Sein dieses Geschöpfs oder des Menschen ist, — aber auf der anderen Seite auch, daß es ein in seiner Eigenthümlichkeit schlechthin einzigartiges Sein desselben ist, dessen Verhältniß zu jenem Begriff ein schlechthin einziges ist und das deshalb seine Stelle mit keinem anderen menschlichen Einzelwesen vertauschen kann.

Pferd, Schaf, Stier ist auch allemal der schönste. Der Grund hiervon ist, daß die Thiere nur Gattungscharakter, nicht Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individumms: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichem Individuo vollkommeu darzustellen."

*) Denn namentlich in den Kunsttrieben mancher niederen Thiergattungen treten auffallende Erscheinungen dieser Art hervor. Wir sehen bei ihnen „keineswegs bloß ein gleichartiges Wirken, das auf einen in allen Einzelwesen der Gattung einförmig sich vollziehenden Mechanismus deutete: das Einzelthier im Bienen-, Termiten-, Biberstaate wirkt als ein relativ selbständiges; es greift prüfend und ergänzend in die Thätigkeit der andern ein. Es besitzt also das Phantasiebild, welches seiner Gattung eingeprägt ist, ebenso vollständig, — so gewiß es gleichsam den Plan des Ganzen kennt, welchen die Gattung auszuführen hat, — als ihm doch auch seine eigene Sonderverrichtung innerhalb jenes gemeinsamen Plans vollständig klar sein muß." S. J. H. Fichte, Anthropol., S. 456 f., wo auch die ganz richtige Bemerkung hinzugefügt wird: „Der Sache nach möchte diese Thätigkeit am meisten Analogie haben mit den Traumverrichtungen des Menschen, besonders im Zustande des Nachtwandelns."

Anm. 1. Schleiermacher leugnet, daß die Individualität ein Mangel oder eine Unvollkommenheit an dem menschlichen Sein in dem Einzelwesen sei*). Erziehungslehre, S. 693, schreibt er: „Keineswegs besteht die Eigenthümlichkeit darin, daß sie zur allgemeinen menschlichen Natur hinzukommt: so angesehen wäre sie ein Auswuchs; auch nicht darin, daß dem Einzelnen dieses oder jenes fehle: so angesehen wäre sie eine Unvollkommenheit. Sie ist nur ein verschiedenes Verhalten dessen zu einander, was die allgemeine menschliche Natur konstituirt, nur eine Modifikation des unendlichen Reichthums der menschlichen Natur." Diese Argumentation ist nun vielmehr ein Zugeständniß dessen, was bestritten wird. Denn das „verschiedene Verhalten dessen zu einander, was die allgemeine menschliche Natur konstituirt", setzt doch voraus, daß in den verschiedenen Einzelwesen diese konstitutiven Elemente der menschlichen Natur nicht alle gleich voll in allen gesetzt sind, daß also in denselben quantitative Defekte in Ansehung der einzelnen, und zwar in verschiedenen verschiedene, stattfinden, die dann unvermeidlich auch in qualitative umschlagen. Bringt die Individualität keine Defekte mit sich, so ist ohnehin nicht abzusehen, wie es einen Unterschied geben kann zwischen bedeutenderen Individualitäten und unbedeutenderen. Welcher nicht gänzlich unbegabte Mensch würde es nicht auch alle Tage auf das lebhafteste inne, daß seine eigenthümliche Begabung aufs innigste mit einer eigenthüm-

*) Wie stimmt aber damit eine andere Aeußerung zusammen? Psychologie, S. 469: „Jede Seele ist der Art nach der Ort für alle möglichen Gedanken und Combinationen, jede aber für sich betrachtet hat eine bestimmte und eben damit auch beschränkte Produktion. Mit jeder Seele ist für sie eine eigenthümliche Welt gesetzt, das Leben ist die allmälige Entdeckung dieser eigenthümlichen Welt, und die Seele schreitet von jedem Punkte aus so fort, daß sie das meiste von dieser eigenthümlichen Welt ergreift, was sie nach Maßgabe ihres Zustandes und ihrer Umgebung ergreifen kann. Die nun am schnellsten ihre Welt ergreift, ist die beste in diesem Stück, die am langsamsten ist die schlechteste, und deren eigenthümliche Welt also gering, wie denn dieser Unterschied entwickelter und zurückgedrängter Individualität nicht zu verkennen ist." S. auch Erziehungslehre. S. 700: „Wenn wir den Menschen rein für sich betrachten und behandeln wollen: so müssen wir sagen, jede entschiedene Einseitigkeit könne zu einem Extrem führen, welches die ganze Harmonie der Natur und die Gesundheit des Einzelnen zerstört. In Bezug auf die Temperamente ist dieß klar. Das Extrem jedes Temperaments ist Wahnsinn. Aber ebenso ist nicht zu leugnen, daß eine einseitige Richtung der Talente den Menschen unvollkommen macht: es entsteht daraus die Monstrosität." Vgl. S. 776.

lichen Beschränkung zusammenhängt*)? Aber das schmerzt ihn nicht etwa, sondern es ist ihm ein tiefes Wohlgefühl, wenn anders er weiß, daß es Liebe in der Welt gibt und was sie ist. Ja allerdings deßhalb, weil es ohne sie keine Liebe geben würde in dem menschlichen Dasein, deßhalb ist die Beschränkung, welche die Individualität einschließt, grade auch wieder eine hohe Vollkommenheit. Und auch davon abgesehen, ungeachtet die Individualität eine Unvollkommenheit des Menschen als solchen (des Menschen, wie sein Begriff = ist dem des irdisch-persönlichen Geschöpfs,) ist, so ist sie doch ganz ausgesprochenermaßen eine Vollkommenheit des menschlichen Einzelwesens, eine Vollkommenheit, welche das menschliche Einzelwesen vor den Einzelwesen aller anderen irdischen kreatürlichen Gattungen voraus hat. Und dieß ist es, was Schleiermacher meint, — daß sie dem menschlichen Einzelwesen eine absolute Einzigkeit verleiht, vermöge welcher es, dem Gattungsleben enthoben, seiner Gattung gegenüber eine relative Selbständigkeit behauptet, als eine wesentliche eigenthümliche Formation des menschlichen Geschöpfs. Es war ja grade Schleiermacher, der in neuester Zeit die durchgreifende Bedeutung der Individualität so tief erkannt und so begeistert verkündet hat, vor allem in seinen Monologen**).

Anm. 2. Der Einzelne muß staunen, wenn er an sich selbst beobachtet, wie auch die individuelle Organisation seines Körpers (z. B.

*) Wir erinnern an das schöne Wort von Felix Mendelssohn, Reisebriefe (2. A.), S. 77: „..... wie ich überhaupt Vielseitigkeit nicht recht mag, oder eigentlich nicht recht daran glaube. Was eigenthümlich und schön und groß sein soll, das muß einseitig sein; wenn diese eine Seite nur zur größten Vollkommenheit ausgebildet ist."

**) Hauptstelle S. 366 ff. (S. W., III., 1.). Vgl. Erziehungslehre, S. 691—700. Desgl. Psychologie, S. 471: „Daß ..... man sagen muß, es könne ein Punkt kommen, wo die Seele sich selbst in ihrer Eigenthümlichkeit in der besonderen Art, wie die Idee der Welt in ihr gesetzt ist, so klar ist, daß alle Lebenstheile in ihr mit Bewußtsein in ein bestimmtes Verhältniß treten und diese Idee sich völlig verhält wie die Grundidee eines Kunstwerks, wovon alles hernach Erlebte die Entwickelung und Ausführung ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß das ganze Leben ein Kunstwerk ist. Allein dieß ist nur eine Idee, der sich nur die Lebendigsten und Besonnensten einigermaßen annähern." Vgl. auch Aus Schleiermachers Leben, IV., S. 59. 250. Nächst Schleiermacher hat sich besonders auch Steffens um das Verständniß des Begriffs der Eigenthümlichkeit verdient gemacht. S. z. B. Religionsphilosophie, I., S. 16—61. Vgl. auch Baader, Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I,), S. 303 f.

Kurzsichtigkeit u. dgl.) in bestimmter teleologischer Beziehung steht zu der ihm vom Schöpfer zugedachten individuellen geistigen Entwickelung und Lebensaufgabe. — Selbstverständlich sind die menschlichen Individuen keineswegs alle gleich viele Stockwerke hoch gebaut.

§. 130. Die Individualität ist eine eigenthümliche Bestimmtheit der ganzen Person, und sie eignet folglich gleichmäßig beiden, der Persönlichkeit (dem Ich) und der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens. Ihre Wurzel — also ihr kausales Princip und ihren ursprünglichen Ort — hat sie jedoch an der letzteren. Denn diese eben ist ja der qualitativ und intensiv defekte Komplex von irdischen materiellen Naturelementen, demzufolge das menschliche Einzelwesen ein nur defektes Sein des menschlichen Geschöpfs ist. Aber die Individualität bleibt nicht stehen bei diesem ihrem ursprünglichen und heimathlichen Gebiete; sondern, da die materielle Natur des persönlichen Einzelwesens das kausale Substrat seiner Persönlichkeit bildet, und dieselbe eben als das Resultat ihres animalischen Lebens absetzt, so participirt auch die Persönlichkeit — die ja überhaupt, wegen des angegebenen Sachverhalts, allemal genau ihrer Natur konform ist, (§. 82.) — an dem individuellen Charakter und der ihm anhaftenden Defektheit. Die Persönlichkeiten der menschlichen Einzelwesen sind einander darin alle gleich, daß sie Centra einer lebendigen materiellen (nämlich sofern von der lediglich natürlichen Persönlichkeit die Rede ist,) Naturbasis sind*); aber sie sind auch alle von einander verschieden darin, daß sie Centra von von einander verschiedenen lebendigen materiellen Naturbasen sind. Jede trägt die eigenthümliche Farbe ihrer Natur an sich. In Ansehung ihrer formalen Beschaffenheit sind sie alle einander gleich, in Ansehung ihrer materialen Beschaffenheit sind sie alle von einander verschieden. Alle sind verstandesbewußte und willensthätige, aber das Verstandesbewußtsein jeder ist auf eigenthümlich differente Weise gespannt und gerichtet. Die Wurzel der Individualität (ihr kausales Princip und ihr Ursprungsort) liegt aber nichts desto

*) Novalis Schrr., III., S. 228: „Im Ich, im Freiheitspunkte sind wir alle in der That völlig identisch — von da aus trennt sich erst jedes Individuum. Ich ist der absolute Gesammtplatz, der Centralpunkt."

weniger, wie gesagt, in der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens.

Anm. Als absolute Punktualität ist die menschliche Persönlichkeit rein als solche überall schlechthin sich selbst gleich, sowie alle mathematischen Punkte einander absolut gleich sind.

§. 131. Die allgemeine Grundlage der Individualität bildet die geschlechtliche Bestimmtheit des Einzelwesens, welche den Grunddefekt desselben ausmacht, nämlich einen völligen Ausfall von solchen Elementen des Seins, welche zu den die menschliche Gattung konstituirenden gehören, also eine wesentliche Unvollständigkeit der Person. (§. 304.) Darüber hinaus wurzelt sie dann aber weiter in dem eigenthümlichen Mischungsverhältniß der übrigen konstitutiven Elemente der materiellen menschlichen Natur, d. h. im Temperament*). Das Temperament**) ist sonach ein natürlich angelegtes unverhältnißmäßiges sei es nun Plus oder Minus eines einzelnen Grundelements, oder mehrerer, der materiellen (sinnlichen) Natur des menschlichen Einzelwesens, welches in seiner natürlichen Persönlichkeit eine unverhältnißmäßige entweder Schwäche oder Stärke, d. h. entweder Depression oder Irritabilität (Exaltation, Agitation) einer von ihren konstitutiven Funktionen zur Folge hat. Da dieser letzteren nur zwei sind, so gibt es nur vier Temperamente, von denen zwei auf der Seite des Verstandesbewußtseins liegen und zwei auf der der Willensthätigkeit, und zwar so, daß jedesmal das eine den

*) Nur scheinbar steht damit folgender Satz Schleiermachers im Widerspruch, Erziehungslehre, S. 698 f.: „Wollen wir das Vorhandensein eines einzelnen Zweiges im Organismus der Receptivität bezeichnen: so pflegen wir dieß eine Anlage im Menschen zu nennen; das Vorherrschende im Organismus der Spontaneität nennen wir dagegen das Talent, wenn es auch nur ein Keim noch ist. Die persönliche Eigenthümlichkeit eines Menschen bestimmt sich aus der Mannichfaltigkeit der Verbindung des Daseins und Mangels der verschiedenen Anlagen und Talente. . . . . . Wiewohl nun die Differenz der Temperamente und die Differenz der Anlagen und Talente die Hauptmomente der Eigenthümlichkeit sind: so sind sie doch selbst von einander unabhängig, und man kann nicht sagen, ein gewisses Temperament setze gewisse Talente voraus, oder umgekehrt."

**) Ueber das Temperament vgl. die interessanten Bemerkungen von Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 144—149. Desgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 695—697. 700. 776 f. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 67. Jessen, Versuch einer wissenschaftl. Begründung der Psychologie, S. 301 ff.

Charakter der unverhältnißmäßigen Schwäche und das andere den der unverhältnißmäßigen Stärke an sich trägt. Auf der Seite des Verstandesbewußtseins liegen das sanguinische und das melancholische Temperament, auf der der Willensthätigkeit das cholerische und das phlegmatische. Hinwiederum beruhen auf einer specifischen unverhältnißmäßigen Irritabilität das sanguinische und das cholerische Temperament, auf einer specifischen unverhältnißmäßigen Depression das melancholische und das phlegmatische. Die unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität des Verstandesbewußtseins ist der Sanguinismus, seine unverhältnißmäßige Schwäche oder Depression die Melancholie; die unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität der Willensthätigkeit ist der Cholerismus, ihre unverhältnißmäßige Schwäche oder Depression das Phlegma. Der Sanguinismus und die Melancholie schließen sich demnach aus, und ebenso der Cholerismus und das Phlegma; nicht aber schließen auch Sanguinismus und Cholerismus sich aus und Melancholie und Phlegma. Im Gegentheil, da Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit auf einander wirken, und mithin einerseits bei hoher Irritabilität des Verstandesbewußtseins auch die Willensthätigkeit leicht in einen übermäßig irritirten Zustand versetzt wird, und umgekehrt, und andrerseits bei starker Depression des Verstandesbewußtseins auch die Willensthätigkeit leicht in Erschlaffung geräth, und umgekehrt: so ist in der Regel mit dem Sanguinismus auch eine Beimischung von Cholerismus gegeben und umgekehrt, und mit der Melancholie auch eine Beimischung von Phlegma und umgekehrt. Eben deshalb schließen sich aber wieder Sanguinismus und Phlegma aus und Cholerismus und Melancholie. Als der Individualität und sonach der materiellen Naturseite des Menschen, d. h. ihm, sofern in ihm die Persönlichkeit nicht das Bestimmende, sondern das Bestimmtwerdende ist, (s. unten §. 172) angehörig — hat das Temperament seinen primitiven Sitz in der Empfindung und dem Triebe, nicht in dem Sinne und der Kraft. Die Temperamente sind beharrliche specifische Bestimmtheiten der sinnlich (materiell) animalischen Empfindung und des sinnlich (materiell) animalischen Triebes. Der Sanguinismus und die Melancholie inhäriren der Empfindung und der Cholerismus und das Phlegma dem Triebe. Der Sanguinismus beruht auf einer unver-

hältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation der materiell animalischen Empfindung, die Melancholie auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression derselben, — der Cholerismus beruht auf einer unverhältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation des materiell animalischen Triebes, das Phlegma auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression desselben.

Anm. Das Temperament beruht namentlich auf dem specifischen Verhältniß der Systeme des sinnlichen Naturorganismus im menschlichen Einzelwesen unter einander, — auf der specifischen Einseitigkeit, welche ein einzelnes von ihnen in ihm erhält. Auf sinnreiche Weise behandelt Lotze die Lehre von den Temperamenten: Mikrokosmus, II., S. 352—365. Er versucht hier, nachzuweisen, daß die vier Temperamente specifisch den vier menschlichen Lebensaltern entsprechen, und daß sie unter dem Verlauf dieser Lebensalter eins nach dem anderen in dem menschlichen Einzelwesen ausgebildet werden. Die von uns gegebene Fassung und Eintheilung der Temperamente begegnet sich aufs genauste mit der Kants, Anthropologie (S. W., B. X. Hartenst. A.), S. 317—324. Kant leugnet übrigens, daß es zusammengesetzte Temperamente gebe. „Es gibt" — schreibt er S. 324 — „keine zusammengesetzten Temperamente, ... sondern es sind in Allem deren nur vier, und jedes derselben ist einfach, und man weiß nicht, was aus dem Menschen gemacht werden soll, der sich ein gemischtes zueignet*)." Wir haben gesehen, daß dieß seine Richtigkeit nicht hat. Ueberdieß hat jedes Temperament auch noch seine sehr verschiedenen Grade, so daß sich eine bedeutende Anzahl von Differenzen ergibt. Was in der Lehre von den Temperamenten eine große Verwirrung herbeigeführt hat, ist die sehr gewöhnliche Vermengung des Temperaments als materieller Naturbestimmtheit und derjenigen Charaktereigenschaft, welche der Mensch daraus gemacht hat durch seine moralische Bearbeitung. Auf dieser Vermengung beruht es auch, wenn Kant (a. a. O., S. 322 f.)**) bei dem phlegmatischen Temperament zwischen dem Phlegma als Schwäche und dem als Stärke unterscheidet, und dieses letztere für das glücklichste von allen Temperamenten hält.

*) Vgl. hiergegen Michelet, Anthropol. u. Psychologie, S. 143 f. Lotze, a. a. O., II., S. 354, spricht von „der unermeßlichen Anzahl individueller Temperamente, die wir der Erfahrung zugestehen müssen."

**) Ihm stimmt, wiewohl unter gewissen Beschränkungen, Michelet zu, a. a. O., S. 142. 145. Auch Lotze, a. a. O., S. 362—364, urtheilt ähnlich.

§. 132. Das menschliche Einzelwesen ist aber in seiner Individualität nicht bloß ein defektes Sein des Begriffs des menschlichen Geschöpfs, sondern auch ein positiv unrichtiges. Die Individualität ist auch eine positiv unrichtige Formation des menschlichen Seins*), selbstverständlich beides, nach seiner Persönlichkeit und nach seiner materiellen Natur, und zwar der Wurzel zufolge nach dieser. Nämlich deshalb, weil das nur unvollständige Beisammensein der das menschliche Sein konstituirenden Elemente in der individuellen Person schon an sich selbst eine Unverhältnißmäßigkeit ihrer Verbindung involvirt, und mithin eine relative Unrichtigkeit ihrer Mischung. Der letzte Grund der Sache liegt jedoch darin, daß das menschliche Einzelwesen in seiner Natürlichkeit ein materielles ist. Dasjenige Element, in und aus welchem das natürliche menschliche Einzelwesen seine Entstehung hat, die Materie, steht zu dem in ihm auszuprägenden Begriffe des irdischen persönlichen Geschöpfs in wesentlicher Unangemessenheit. Schon im Allgemeinen sofern die Materie als das wesentlich Nichtideelle und Nichtreale sich überhaupt zur Realisirung jedes Gedankens oder Begriffs in ihrem Element als wesentlich irrational verhält (sowohl was die Realisirung des Gedankens als was die Realisirung des Gedankens angeht), — näher aber sofern sie ihrem Begriff zufolge einer absoluten Organisation und damit Centralisation und Personalisation unfähig ist**). Die Materie ist als solche unorganisirbar, undurch-

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., II., S. 561: „Im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas, das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen, der eigentliche Zweck des Lebens ist." Was freilich weit über das Ziel hinausschießt.

**) Frz. Baader, Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation und der in ihr stattfindenden Beiwohnung (S. W. XIV.,), S. 466: „Es ist nicht wahr, daß in dieser Zeitwelt und Natur ein völliger Organismus besteht, da vielmehr dieser überall in ihr mehr oder minder einem Mechanismus als gleichsam einer polizeilichen Gewalt weichen muß. Wie denn alles Mühen, Arbeiten, Laufen und Seufzen der Kreaturen (anhelans et palpitans) nur dahin geht, einen solchen Organismus herzustellen." Hierher gehört auch die treffende Bemerkung von Schopenhauer, Die Welt als Wille u. s. w., I., S. 174: „Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theils seiner Kraft, welche verwendet wird auf Ueberwältigung der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen." Das im Texte Gesagte berührt sich nahe mit einem neuplatonischen Grundgedanken.

dringlich, inpersonabel. Als der direkte Gegensatz gegen alle Ideellität ist sie auch der direkte Gegensatz gegen alle Organisation; denn der Organismus ist eben der reale Begriff. Die Organisation ist wesentlich eben ein Differenziren oder Zersetzen der Materie in sich selbst, ein Aufheben der materiellen Qualität an der Kreatur, und so viel an einem Sein noch Materie ist, eben so viel ist mithin auch noch Nichtideelles, Nichtgedachtes, Nichtbegriffenes, folglich auch nicht als Begriff Setzbares, d. h. Nichtorganisirbares an ihm. So lange also an dem kreatürlichen Sein überhaupt die materielle Qualität noch irgendwie zurückbleibt, so lange und genau in eben demselben Maße bleibt an ihm auch noch ein Unorganisirtes und Unorganisirbares zurück und ein nicht anders als durch die vollständige Aufhebung der Materialität selbst an ihm überwindliches Hinderniß seiner absoluten Organisation, hiermit aber auch Concentration in sich selbst und Personalisation. Nur das geistige Geschöpf ist als absolut organisirt und personalisirt, als absolut Person seiend denkbar. Sonach ist die Individualität eine theils der Materie theils der Form nach unrichtige Formation des menschlichen Seins. Sie ist in jener Beziehung ein nicht wahrhaft menschliches Sein und in dieser ein nicht wahrhaft personelles (natur-persönliches) menschliches Sein. Zunächst die Natur des menschlichen Individuums angehend, so ist sie — nämlich in ihrer Natürlichkeit — einerseits der Organismus eines nicht schlechthin vollständigen und mithin auch nicht schlechthin richtigen Komplexes der konstitutiven Elemente der menschlichen Natur, und also eine dem Begriff der menschlichen Natur relativ widersprechende organische Zusammenfassung der konstitutiven Elemente derselben. Sie ist sonach, an dem Begriff des menschlichen Naturorganismus gemessen, ein menschlich falscher, genauer: ein nicht wahrhaft menschlicher Naturorganismus. Andrerseits ist sie ein nicht schlechthin organisirter Komplex von konstitutiven Naturelemen-

Nach Plotin sind bekanntlich die Formen, welche in der Materie sind, nicht dieselben, welche sie außer derselben sein würden. Die Materie bemächtigt sich nämlich desjenigen, was in ihr erscheint, verschlechtert es, löst es auf, indem sie ihre eigene Natur, d. h. Form- und Maßlosigkeit, über dasselbe bringt, und bewirkt, daß die Form nicht mehr rein ist, sondern ganz der Materie unterthan. S. Vogt, Neoplatonismus u. Christenth., I., S. 70.

ten des menschlichen Seins, mithin ein nicht schlechthin wirklicher menschlicher Naturorganismus. Sie ist also ein menschlicher Naturorganismus, der nicht schlechthin wirklicher Naturorganismus, d. h. näher nicht schlechthin wirklicher beseelter Leib ist. Sodann aber, was die Persönlichkeit des menschlichen Individuums betrifft, so ist sie — nämlich in ihrer Natürlichkeit — einerseits das Centrum eines aus nicht schlechthin vollständigen und folglich auch nicht schlechthin richtigen Elementen konstruirten Kreises, nämlich der nicht vollständig und folglich auch nicht schlechthin richtig angelegten menschlichen Natur, — also, an dem Begriff der menschlischen Persönlichkeit gemessen, eine als menschliche falsche Persönlichkeit. Andrerseits ist sie das Centrum eines nicht schlechthin organischen, also nicht schechthin centrirten Komplexes von Elementen, folglich ein nicht schlechthin wirkliches Centrum. Sie ist sohin eine nicht schlechthin persönliche, d. h. eine nicht schlechthin wirkliche menschliche Persönlichkeit. Da in dem menschlischen Einzelwesen die absolute Vollständigkeit und mit ihr das specifische Verhältniß in der Zusammenfassung der einzelnen Elemente des menschlichen Seins verfehlt ist: so kann in ihm auch das absolute Gleichgewicht dieser Elemente gegen einander in ihrer Verknüpfung zur Totalität nicht erreicht werden, durch welches die absolute Centralität, d. h. die schlechthin wirkliche Persönlichkeit bedingt ist. In jedem menschlichen Einzelwesen — als natürlichem — geht seiner Persönlichkeit so die absolute Einheit in sich selbst (die absolute Centralität) ab. Gleichwohl aber muß diese seine nicht schlechthin wirkliche Persönlichkeit doch in ihm sich als wirkliche Persönlichkeit geltend machen, und sich auf sich selbst als eine wirkliche Persönlichkeit stellen. Denn sofern sie ja doch das Ich eines wirklich als Individuität (oder Einzelsein) zustande gekommenen Seins ist, kann sie unmittelbar nicht anders, als sich in ihm als ein wirkliches Ich zu betrachten und zu verhalten.

Anm. 1. Es ist hier überall von dem menschlichen Einzelwesen in seiner bloßen Natürlichkeit die Rede, d. h. von ihm, wie es von Hause aus ist, vor seiner moralischen Entwickelung und abgesehen von ihr. Die Individualität des in diesem Sinne na-

türlichen menschlichen Einzelwesens nennen wir die natürliche Individualität (oder das Naturell), und um sie handelt es sich hier.

Anm. 2. In jedem menschlichen Einzelwesen sind einzelne von den konstitutiven Elementen des menschlichen Seins, wenn sie gleich nicht gänzlich fehlen, doch nicht genau in dem verhältnißmäßig richtigen Maße gesetzt, diese Unverhältnißmäßigkeit mag nun in einem Zuwenig oder in einem Zuviel, welche beide sich immer unmittelbar gegenseitig nach sich ziehn, bestehen.

§. 133. Nach den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung des Subjekts des moralischen Processes in seiner konkreten Beschaffenheit, scheint sich herauszustellen, daß die moralische Aufgabe eine unlösbare sei. Ein Subjekt, das derselben gewachsen wäre, will sich nämlich nicht zeigen. Denn nur der wirkliche Mensch kann tauglich sein, sie zu lösen; dieser aber ist nirgends zu finden, — denn über den vielen menschlichen Einzelwesen kommt das menschliche Wesen selbst, welches seinem Begriff (als der absolute einheitliche Komplex der Elemente der irdischen materiellen Natur) zufolge Eins ist, gar nicht zustande. Von allen jenen Einzelwesen ist kein einziges die wirkliche Realisirung des Begriffs des menschlichen Geschöpfs, weil keins die wirklich vollständige und die wirklich richtige. Die Lösung der moralischen Aufgabe kann aber natürlich nur dem vollständigen und dem richtigen Menschen gelingen. Nur die ganze menschliche Persönlichkeit — nicht die defekte — ist fähig, die irdische materielle Natur sich schlechthin zuzueignen, und nur die richtige menschliche Persönlichkeit ist dazu geeignet, die irdische materielle Natur sich schlechthin richtig zuzueignen. Ist die moralisch producirende menschliche Persönlichkeit eine unrichtig konstruirte, so kann sich natürlich auch nur ein unrichtiges Produkt ergeben, — die Zueignung (wenn anders unter der hier stattfindenden Voraussetzung eine solche, im vollen Sinne des Worts, überhaupt möglich ist,) der irdischen materiellen Natur an eine unrichtige menschliche Persönlichkeit. Trotz alle dem ist es jedoch ein bloßer Schein mit dieser Unlösbarkeit der moralischen Aufgabe. Allerdings unmittelbar gegeben ist das wirklich qualifizirte moralische Subjekt in der That nicht, — in seiner Natürlichkeit ist das menschliche Einzelwesen, und auch der Gesammtkomplex der

menschlichen Einzelwesen, ein ungeeignetes Subjekt für die moralische Aufgabe; aber es kann hergestellt werden, das qualifizirte moralische Subjekt, — dazu sind, wie sich sofort zeigen wird, die Bedingungen vorhanden, — und zwar auf moralischem Wege hergestellt werden. Und eben weil es erst moralisch hergestellt werden muß, eben deshalb ist die Lösung der moralischen Aufgabe wirklich ein moralischer Hergang, ein moralisches Werk. Diese moralische Herstellung des für die Lösung der moralischen Aufgabe geeigneten moralischen Subjekts aus dem Rohstoff der vielen natürlichen menschlichen Individuen ist dann aber auch die unumgängliche moralische Präliminaraufgabe. Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens in ihrer Natürlichkeit angegebenermaßen in einer zweifachen Hinsicht für den in Rede stehenden Zweck ungeeignet ist, nämlich sowohl als eine defekte als auch als eine unrichtige Bildung des menschlichen Geschöpfs: so ist diese moralische Präliminaraufgabe wesentlich eine doppelseitige und richtet sich auf die Beseitigung sowohl der Defektheit als auch der Unrichtigkeit an dem moralischen Subjekt.

II. Die Liebe.

§. 134. Das natürliche menschliche Einzelwesen ist einmal deshalb nicht geeignet, Subjekt des moralischen Prozesses zu sein, weil seine Individualität eine Defektheit des menschlichen Seins in ihm mit sich bringt. Diese Defektheit ist nun zwar von dem menschlichen Individuum als solchem unzertrennlich; allein dieß begründet doch keineswegs etwa überhaupt die Unmöglichkeit der wirklichen Realisirung des wirklichen Menschen, d. h. des menschlichen Wesens selbst. Allerdings ist in jedem Einzelwesen nur eine defekte und einseitige Realisirung des Begriffs des Menschen gegeben, aber in jedem ist diese Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seins eine andere, eigenthümlich bestimmte, und zwar eine von der aller übrigen begriffsmäßig verschiedene. Hierdurch nun ist die Möglichkeit einer wirklich seinem Begriff entsprechenden Realisirung des menschlichen Geschöpfs, ungeachtet der Defektheit des menschlichen Seins in allen menschlichen Einzel-

wesen, gesichert. Jedes menschliche Einzelwesen ist nämlich zwar eine nur mangelhafte Formation des menschlichen Seins, aber dabei doch auch, in Vergleich mit jedem anderen, eine in irgend einer Beziehung begriffsmäßig, und mithin specifisch, vollständigere und vollkommenere. Eben darin besteht ja die Verschiedenheit der vielen menschlichen Einzelwesen, daß zwar in jedem einzelne Elemente des vollen menschlichen Seins, wenigstens relativ, fehlen, aber doch in keinem einzigen genau dieselbigen wie in irgend einem der übrigen, so daß jedes, wie es einerseits solcher Elemente ermangelt, die den übrigen, oder wenigstens einzelnen von ihnen, eignen, so andrerseits auch wieder solche besitzt, die jenen abgehn. So ergänzt denn jedes menschliche Einzelwesen in irgend einer Beziehung alle übrigen in Ansehung der Realisirung des menschlichen Seins in ihnen. Da aber die Differenzen, durch welche sie sich von einander unterscheiden, begriffsmäßige sind, so gehen die Einzelnen unter einander in eine organische Einheit zusammen, — womit sie sich dann erst eigentlich und wirklich integriren. So kann demnach in einer organisch geeinigten verhältnißmäßigen Vielheit solcher Einzelwesen, von denen zwar jedes eine nur defekte oder mangelhafte Realisation des menschlichen Seins ist, aber jedes eine nach einer anderen Seite hin defekte, wirklich die volle Realisation des Menschen (oder die Realisation des ganzen Menschen) erzielt werden. Da die irdische Schöpfung ihrem Begriff zufolge eine endliche ist, so ist die Vielzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen, d. h. der irdisch-persönlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen eine bestimmt gemessene*), und mithin auch eine in der Zeit erfüllbare, m. E. W. jene Vielzahl ist wesentlich eine Vollzahl**). Der Mensch, nämlich der eigentliche, der wirkliche Mensch, ist also freilich nur in einer

---

*) Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 591. Es wird hier u. A. sehr richtig bemerkt, wenn man die Zeugung des Menschengeschlechts ins Unbestimmte fortlaufen lasse, so heiße das „die Individuen zur Bedeutungslosigkeit herabsetzen." Bekanntlich nimmt auch Anselm von Canterbury (Cur Deus homo? I., cp. 16,) an, daß das Reich Gottes aus einer bestimmten Anzahl von geschaffenen Geistern bestehe. Vgl. Hasse, Anselm v. Canterbury, II., S. 516.

**) Nehring, Religionsphilos., S. 271. 275 f. 278 f.

Vielheit von Bruchtheilen realisirbar, aber in einer Totalität von solchen vielen Bruchtheilen, und so ist er in der That als Ganzes realisirbar. Aber eben auch nur in dieser Totalität von menschlichen Einzelwesen kann der wirkliche Mensch als vorhanden gedacht werden*). Wegen des wesentlichen Verhältnisses des Menschen zu der für ihn äußeren irdischen materiellen Natur ist diese erschöpfende Erfüllung seines Begriffs durch eine gemessene Vielzahl von Einzelwesen wesentlich mitbedingt durch die räumliche Verbreitung des menschlichen Geschlechts über den Gesammtumfang der (bewohnbaren) Erde. Nur in seiner vollständigen Verbreitung über den ganzen (bewohnbaren) Erdkreis, so, daß die Totalität aller besonderen Bestimmtheiten der irdischen Natur (aller von dem Schöpfer in dem Erdkörper niedergelegten Gedanken und Realitäten) in dem Ganzen des menschlichen Geschlechts bewußt und gesetzt wird (sich reflektirt), ist der Mensch wirklich, wie sein Begriff besagt (§. 80), der irdische Mikrokosmus.

Anm. 1. Nur weil die Differenz zwischen den menschlichen Einzelwesen eine begriffsmäßige ist (nur weil sie Individuen sind), können sie wirklich sich gegen einander integriren.

Anm. 2. Die Annahme, daß jede einzelne Weltsphäre eine bestimmte Zahl von persönlichen Individuen in sich beschließe, ist auch wegen der Correspondenz der verschiedenen Weltsphären (die mit einander in organische Einheit zu treten haben,) unumgänglich. Nicht aber liegt darin etwa, daß in allen Weltsphären die Zahl der persönlichen Individuen die gleiche sein muß.

§. 135. Die volle Realisation des menschlichen Geschöpfs kann demzufolge nur successive erzielt werden, nämlich durch das allmälige vollständige Zusammenkommen jener Totalität von individuell differenten menschlichen Einzelwesen. Deshalb setzt sich die Schöpfung des Menschen fort durch den Gesammtverlauf der Entwickelung des irdischen Schöpfungskreises, bis zu seiner abschließenden Vollendung hin. (Was von keiner anderen Gattung der irdischen Kreatur gilt.) Die schöpferische Wirksamkeit Gottes in dem

*) Göthe nennt es ein schönes Gefühl seines höheren Alters, „daß die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist, und daß der Einzelne nur froh und glücklich sein kann, wenn er den Muth hat, sich im Ganzen zu fühlen."

menschlichen Geschöpf ruht nicht früher mit der Hervorbringung immer wieder neuer menschlicher Einzelwesen, bevor nicht in der Vollzahl derselben jene Totalität wirklich erreicht ist. Sie bedient sich dabei als ihres Mediums des Geschlechtsprocesses, welcher vermöge der materiell animalischen Natur des Menschen zu seinen wesentlichen Lebensfunktionen gehört. Auf seiner Basis geht die Tendenz der Schöpferwirksamkeit Gottes dahin, durch eine sich stätig fortsetzende Produktion von menschlichen Einzelwesen, unter der Vermittelung der jedesmal bereits vorhandenen, die immer nur erst unvollkommene Verwirklichung des menschlichen Geschöpfs je länger desto vollständiger zu integriren. In der Erzeugung der menschlichen Einzelwesen setzt sich also, ungeachtet sie wesentlich ein kreatürlicher Proceß ist, nichts desto weniger eben so wesentlich die direkt schöpferische Wirksamkeit Gottes fort. Zwar sind bei der Entstehung des menschlichen Einzelwesens die sich gegenseitig durchdringenden Eigenthümlichkeiten der zeugenden Eltern die Faktoren seiner Bildung; aber die eigenthümliche in einander Rechnung und Verknüpfung der von diesen Faktoren herkommenden einzelnen Elemente des menschlichen Seins erfolgt unter der direkten sie bestimmenden Wirksamkeit Gottes, so daß die eigenthümliche Bildung des Produkts wesentlich auch Gottes Werk ist*).

Anm. 1. Den zuletzt berührten Punkt angehend vgl. das Wort, wahrhaft aus dem höchsten Chore, Ps. 139, 13—18, und die bewunderungswürdigen Variationen Herders darüber, Christl. Reden und Homilien, Th. II., Nr. 23. Auch Schelling in der Vorrede zu den Jahrbb. der Medicin als Wissenschaft (S. W. I., 7), S. 133 f.**) Romang, Natürl. Religionslehre, S. 514. Lange, Leben Jesu, II., S. 79 f. Auf diesem Momente beruht die wesentliche Wahrheit des Kreatianismus, der sich aber eben deshalb gar nicht etwa mit dem Traducianismus gegenseitig ausschließt***). Vielmehr muß

---

*) Vgl. Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 516—520. Martensen, Dogmatik, S. 148. 162—168. 447 f. J. H. Fichte, Anthropol., S. 518 f. 586. 589 f.

**) „Gestehen wir, daß das Herrlichste in der Menschennatur das sei, was wir die Ursprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja sie ist der Abglanz Gottes an ihr. . . . . . Nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an ihnen. Also auch nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich sein.“

***) Aehnlich urtheilt bekanntlich schon Melanchthon (Corp. Reform., XIII., p. 18.). Man habe, sagt er, den Traducianismus und den Kreatianismus

dieser letztere die allgemeine Basis bleiben bei unsrer Vorstellung von der Genesis der menschlichen Einzelwesen, schon deshalb, weil in dem Bereich des **bloßen Thieres** er das **alleinige** Gesetz bildet bei der Entstehung der Einzelwesen. **Dem Gesagten zufolge ist das Walten Gottes über die Genesis der menschlichen Einzelwesen — und überhaupt der persönlichen — und seine bestimmende Wirksamkeit auf ihre Gestaltung ein Hauptmoment bei seiner Weltregierung.**

Anm. 2. Der **eigentliche**, der **wirkliche** Mensch wird nur **stückweise** geschaffen. Das menschliche Geschöpf **ist** nur als eine sich successive zur Totalität vollendende Vielheit von menschlichen **Individuen**.

§. 136. Das in der hier fraglichen Hinsicht **geeignete** moralische Subjekt findet sich demnach in der That vor, nämlich in der sich stätig mehr und mehr erfüllenden Vollzahl der menschlichen Individuen. In **dieser** haben wir das **eigentliche** moralische Subjekt zu suchen, — das im moralischen Proceß fungirende Subjekt, — das Subjekt, auf dessen Schultern die moralische Aufgabe zu legen ist, — nicht in dem **einzelnen** menschlichen Individuum als **einzelnem**. Die **Gesammtheit**, und zwar die **einheitliche** Gesammtheit, d. h. die **Gemeinschaft***) der vielen menschlichen Individuen, in welche der Mensch zerspalten ist, also die **Menschheit****), bildet

---

zu verbinden. Denn discrimen inter animos heroicos et non heroicos ostendit, vere adesse Deum generationi, da er den Kindern oft Geisteskräfte mittheile, welche die Eltern nicht besitzen. Andrerseits sei es aber auch wieder unstatthaft, anzunehmen, daß Gott nach dem Sündenfall jede Seele neu schaffe.

*) **Moll**, System d. prakt. Theol., S. 52 f.: „Gemeinschaft und Gesellschaft sind zwei ganz verschiedene Begriffe. Gemeinschaft drückt die Zugehörigkeit zu Gleichartigem aus entweder als inneres Verbundensein in gegenseitiger Mittheilung oder als gleiches Theilhaben an gewissen Gütern mit ihren Rechten und Pflichten. Gesellschaft ist eine Form der Vereinigung zu bestimmten Zwecken." Allerdings ließe sich viel einwenden gegen diese Begriffsbestimmungen.

) **Lotze, Mikrokosmus, III., S. 89: „Mit entschiedener Klarheit hat erst die christliche Gesittung den Gedanken der Zusammengehörigkeit aller Völker entwickelt, und aus dem Begriffe des menschlichen Geschlechts den der Menschheit gebildet, dem wir nicht gewohnt sind einen ähnlich gemeinten Begriff der Thierheit an die Seite zu setzen. Denn eben dieß drückt der Name der Menschheit aus, daß die Einzelnen nicht nur gleichgültige Beispiele eines Allgemeinen, sondern vorbedachte Theile eines Ganzen, daß die Wechselfälle der Geschichte, welche sie erleben, nicht nur Belege für Gleichartigkeit oder Unähnlichkeit von Erfolgen

das allein taugliche moralische Subjekt. Daher kommt es, wenn die moralische Aufgabe lösbar sein soll, präliminär darauf an, daß diese Gemeinschaft da sei.

Anm. Da die volle menschliche Persönlichkeit in keinem menschlichen Einzelwesen gegeben ist, sondern nur zerstreut nach ihren einzelnen Momenten in der Gesammtheit der vielen defekt menschlich persönlichen Einzelwesen: so kann auch die Lösung der moralischen Aufgabe nur das Resultat der gemeinsamen Funktion aller dieser sein, in welchem ihre moralischen Funktionen, von denen jede einzelne an sich selbst und für sich unzureichend ist, zusammenwirkend sich gegenseitig ergänzen. Die Realisirung der moralischen Aufgabe, beides als Gesammtaufgabe und als individuelle, ist demnach nur unter der Bedingung einer moralischen Gemeinschaft denkbar, und zwar einer schlechthin allgemeinen.

§. 137. Dieses eigentliche moralische Subjekt ist jedoch keineswegs unmittelbar und auf natürliche Weise bereits thatsächlich gegeben. Die vielen menschlichen Einzelwesen, wie sie von Natur sind, stehen keineswegs thatsächlich schon untereinander in einer solchen Gemeinschaft. Soll es zu ihr kommen, so muß dieselbe erst von ihnen selbst errichtet werden, nämlich kraft ihrer eigenen Selbstbestimmung. In der jedem von ihnen beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung besitzen sie ja allerdings das Vermögen hierzu. Die hier postulirte Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen kann also nur auf moralischem Wege gestiftet werden, — sie ist nur als auf ihm geworden denkbar, und ist folglich auch in diesem Sinne*) moralische Gemeinschaft. Der Möglichkeit nach ist sie allerdings unmittelbar gegeben; aber eben auch nur der Möglichkeit nach. Die Möglichkeit ist für die vielen menschlichen Einzelwesen, wie sie von Natur sind, in der That unmittelbar vorhanden, kraft ihrer eigenen Selbstbestimmung zu einer Gemeinschaft zusammen

sind, die unter gleichen oder verschiedenen Bedingungen nach denselben allgemeinen Naturgesetzen des Lebens entspringen, sondern kleine Abschnitte einer großen zusammenhängenden Weltführung der Vorsehung, die zwischen den Endpunkten der Schöpfung und des Gerichts keinen Theil des Geschehens aus der Einheit ihrer Absicht entschlüpfen läßt." Vgl. S. 418 f.

*) Nicht bloß in dem Sinne einer Gemeinschaft der moralischen Funktion zum Behuf der Realisirung des moralischen Zwecks.

zu treten, und überdieß auch noch die ausdrückliche Sollicitation hierzu; aber auch nicht mehr als dieß. Die Verwirklichung dieser Möglichkeit, der Vollzug der Gemeinschaft selbst kann und muß erst durch die menschlichen Einzelwesen selbst geschehen, vermöge ihrer eigenen Selbstbestimmung, d. h. auf moralischem Wege. Sie selbst müssen das geeignete moralische Subjekt, welches unmittelbar nur der Möglichkeit nach gegeben ist, erst auf moralischem Wege thatsächlich herstellen, nämlich durch die Stiftung einer absoluten moralischen Gemeinschaft unter sich. Daß sie nun aber die in Rede stehende Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben, das stellt sich ihnen auch sofort als moralische Forderung, und zwar als unbedingte Forderung, weil die moralische Aufgabe nur unter dieser Voraussetzung lösbar ist. Dieß ist also die präliminäre moralische Forderung, daß die menschlichen Individuen in ihrer Gesammtheit sich kraft ihrer eigenen Selbstbestimmung unter einander zu einer schlechthin einheitlichen Totalität zusammenschließen, m. a. W. daß sie eine schlechthinige moralische Gemeinschaft vollziehen.

§. 138. Wenn vorhin (§. 137) gesagt wurde, die Möglichkeit, sich zu einer absoluten Gemeinschaft zusammen zu schließen, und auch schon eine ausdrückliche Sollication hierzu sei für die menschlichen Einzelwesen unmittelbar vorhanden: so liegt dieses beides eben in ihrer Individualität. Ungeachtet nämlich diese, als eine Unangemessenheit des menschlichen Einzelwesens zu dem Begriffe des menschlichen Geschöpfs selbst und folglich eine Beschränkung involvirend, an sich eine Unvollkommenheit ist: so ist sie doch nichts desto weniger auch wieder eine relative Vollkommenheit. Nämlich eben für das Zusammensein einer Vielheit von Einzelwesen. Für eine solche ist die Individualität das die Einzelnen, die als bloße Exemplare beziehungslos neben einander stehen, (wie in der Thierwelt) unter einander verknüpfende Moment. Denn die Möglichkeit der Gemeinschaft beruht ja wesentlich auf dem Vorhandensein beider, eines Identischen und eines Differenten, in den mehreren Einzelwesen*). Ohne das Identische, die Gattungsgleichheit, an den

*) Darüber, daß bei völliger Gleichheit, ohne den Hinzutritt von Unterschieden und Abstufungen, Gemeinschaft nicht möglich ist, vgl. Schelling,

Differenten gibt es für sie keine Möglichkeit einer Anknüpfung der Gemeinschaft*), indem sie sich nur in einem ihnen gemeinsamen Dritten berühren können; und ohne die Differenz an den Identischen gibt es für diese keine Möglichkeit und kein Bedürfniß einer Ergänzung durch einander, und mithin kein Bedürfniß gegenseitiger Anknüpfung und keinen Reiz zu ihr**). Bei den menschlichen Individuen insbesondere liegt es nun unzweifelhaft in ihrem Begriff, daß sie an sich geeignet sein müssen, sich gegenseitig zu ergänzen. Denn die zeugende materielle menschliche Natur tendirt ja kraft des schöpferischen Impulses Gottes eben dahin, mittelst einer sich stätig fortsetzenden Produktion menschlicher Einzelwesen die immer noch unvollständige Realisation des menschlichen Geschöpfs zu integriren. Jedes neu entstehende menschliche Individuum ist zwar von allen schon vorhandenen begriffsmäßig different; allein dieß eben auch nur insofern, als in ihm die Verknüpfung und gegenseitige Durchdringung des in den beiden anderen, die es gezeugt, Differenten angestrebt ist, also nur sofern in ihm als einem dritten zwei andere sich gegenseitig haben ergänzen wollen. Wie die Möglichkeit, Gemeinschaft einzugehen und zu halten, so ist aber für die menschlichen Einzelwesen mit ihrer Individualität weiter auch ein bestimmtes Bedürfniß der Gemeinschaft unmittelbar gegeben und die Nöthigung, sie zu suchen. Denn da in jedem von ihnen das menschliche Wesen nur auf relative Weise gesetzt ist: so ist ihr Sein als ein wirklich menschliches, wie es doch durch ihren Begriff gefordert wird, oder das wirkliche volle Sein des menschlichen Wesens selbst in

---

Einleit. in die Philosoph. d. Mythologie (S. W., II., 1,), S. 527—531. Baader, Tagebücher (S. W. XI.,), S. 181, schreibt: „Liebe findet nicht statt unter gleichtönenden Seelen, aber unter harmonischen." Ebenders., Vorless. über specul. Dogmatik, H. 2. (S. W., VIII.,), S. 299: „Gleichartiges aggregirt sich bloß und eint sich nicht." L. Tieck, (Hexen-Sabbath, Novellenkranz auf 1832, S. 357,) schreibt: „Wir wären gewiß niemals einig, wenn nicht jeder etwas anderes wollte und fände." Vgl. auch Schleiermacher, Psychol., S. 483 f.

*) Schleiermacher, Psychol., S. 248: „Fällt das Gattungsbewußtsein weg, so wäre kein Grund, daß der Mensch den Menschen anders behandeln sollte als alle anderen Dinge. Die Manifestation ist ein Sich-selbst-jedem-anderen-zur-Anerkennung-darbieten, ein Eröffnen der Persönlichkeit vermittelst des Gattungsbewußtseins."

**) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 28 f.

ihnen nur insofern denkbar, als sie als sich alle gegenseitig ergänzend, d. h. als unter einander in absoluter Gemeinschaft stehend gedacht werden. Jedem menschlichen Individuum haftet somit als solchem die Bedürftigkeit im Verhältnisse zu den übrigen an; es hat als solches Bedürfnisse, deren Befriedigung es nur von anderen menschlichen Individuen empfangen kann.

Anm. Unter den (bloßen) Thieren findet nichts von Gemeinschaft statt. Was man als einen Anfang von dieser betrachtet hat, ist kaum auch nur eine entfernte Analogie davon. S. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 619—621.

§. 139. Die angegebenermaßen schlechthin zu fordernde absolute moralische Gemeinschaft muß eine solche sein sowohl extensiv als intensiv. Es darf also einerseits der Umfang derselben keine andere Grenze haben als die des Umfangs des menschlichen Geschlechts selbst. Und zwar ebenso der Zeit nach wie dem Raume nach. Möglich aber ist auch der Zeit nach eine absolute Kontinuität der menschlichen moralischen Gemeinschaft*) deshalb, weil ja — nämlich unter der hier überall geltenden Voraussetzung der Normalität der moralischen Entwickelung — das menschliche Einzelwesen durch sein Ableben keineswegs etwa aus dem Zusammenhange — und zwar dem wirksamen — mit den späteren menschlichen Generationen heraustritt. Denn da (in diesem Falle) sein Ableben wesentlich die Vollendung seines Geistseins (§. 111) ist, so ist es ja unmittelbar zugleich sein Freiwerden von den Schranken des Raumes und der Zeit**), und so tritt es denn durch dasselbe grade in unbeschränkte Kommunikation mit der Gesammtheit der menschlichen Einzelwesen, auch mit den beides, vor und nach der Zeit seines sinnlichen Lebens sinnlich gelebt habenden und lebenden. Ehe die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung wirklich erreicht ist: ist also die absolute moralische Gemeinschaft noch nicht realisirt, und mithin auch die

---

*) Vgl. Baader, Vorlesungen über spekul. Dogmatik, H. 2, (S. W. VIII,), S. 219—221.

**) Freilich nicht etwa auch von der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit, d. h. von der Endlichkeit selbst.

moralische Aufgabe der Menschheit noch nicht vollständig gelöst. **Andrerseits** aber muß auch die **Innigkeit** (die Intensität) der moralischen Gemeinschaft die absolute sein, d. h. diese letztere muß eine Gemeinschaft der **ganzen** menschlichen Einzelwesen sein, eine Gemeinschaft derselben mit **allem**, was sie moralisch sind, nach **allen** besonderen Seiten und Momenten ihres moralischen Seins. Bevor nicht **alle** wesentlichen Seiten des menschlichen moralischen Seins vollständig in die **allgemeine** moralische Gemeinschaft aufgenommen sind, ist also ebenfalls die **absolute** moralische Gemeinschaft noch nicht realisirt, und mithin auch die moralische Aufgabe der Menschheit noch nicht vollständig gelöst. Bei normaler Entwickelung laufen das extensive Wachsthum der moralischen Gemeinschaft und das intensive mit einander schlechthin parallel.

§. 140. Indem in der moralischen Gemeinschaft die vielen moralischen Einzelpersönlichkeiten sich gegen einander integriren, setzen sie eine Persönlichkeit höherer Ordnung, eine **Gemeinpersönlichkeit** ab. Einerseits reflektiren sich in dem Bewußtsein jedes Einzelnen die ihm individuell an dem **vollen** menschlichen Bewußtsein mangelnden Bestimmtheiten, soweit sie in den Uebrigen vorhanden sind, und es entsteht so in Jedem ein **Gemeinbewußtsein***), und andrerseits wird die Thätigkeit jedes Einzelnen durch die ihr an der **vollen** menschlichen Thätigkeit abgehenden Bestimmtheiten, soweit sie in den Uebrigen vorhanden sind, mit erregt, und es entsteht so in Jedem eine **Gemeinthätigkeit**. Beide aber, Gemeinbewußtsein und Ge-

---

*) **Schleiermacher**, Psychol., S. 550 f.: „Man könnte also im Allgemeinen sagen, die unmittelbar entstehenden Gedanken zerfielen in solche, deren sich der Wille bemächtigt, in solche, welche sich selbst überlassen bleiben, und in solche, welche der Wille zurückweist, wie alle einen gewollten Proceß störenden. Von diesen kann man nun, wenn sie allgemein (nämlich von denselben Einzelnen unter allen Umständen) zurückgewiesen werden, nicht sagen, daß sie ein Ausdruck von dem eigenthümlichen Sein des Individuums wären. Sie führen uns auf das geheimnißvolle Vorhandensein von Gedanken, welche nur in der Masse als Ausdruck von den Grenzen des Bildungszustandes einer Zeit und Räumlichkeit vorhanden sind. Alle gefabelten Existenzen und aller gefabelte Zusammenhang, superstitiöses Denken, haben ihren Ursprung ebenfalls in der Richtung auf den Weltbegriff, aber sie füllen ihn nur provisorisch aus, bis die wirkliche Erkenntniß eintritt. Sie treiben aber ihr flatterndes Spiel auch hernach als solche sich unwillkürlich reproducirende, aber überall zurückgewiesene fort."

meinthätigkeit, vermitteln sich, je weiter die moralische Entwickelung (in normaler Weise) fortschreitet, (weil in demselben Verhältnisse Bewußtsein und Thätigkeit in einander eingehen, s. §. 186,) zu immer völligerer Einheit. In dieser ihrer Einheit sind sie der Gemeingeist*). Er ist die realisirte Idee der (bestimmten) menschlichen Gemeinschaft selbst. Indem die moralische Gemeinschaft solchergestalt vermöge ihres eignen Lebensprocesses in ihrem Schooße einen alle ihre Angehörigen beseelenden Gemeingeist absetzt, gebiert sie eine Objektivirung der menschlichen Persönlichkeit als solcher oder (wie wir sie Ein für allemal nennen wollen,) der universellen menschlichen Persönlichkeit aus**). Eine wirkliche, d. h. eine reine Objektivirung dieser universellen menschlichen Persönlichkeit ist jedoch der Gemeingeist selbstverständlich nur nach Maßgabe des Umfangs sowohl als der Innigkeit derjenigen moralischen Gemeinschaft, die ihn absetzt. Denn je nach dem Maße ihrer Extension und ihrer Intensität ist sie ja ein mehr oder minder beides, vollständiger und inniger Komplex der Elemente des menschlichen Seins, und nur in demselben Verhältnisse findet in ihr eine beides, vollständige und intime Ergänzung der differenten Defekte oder Beschränktheiten an den individuellen menschlichen Persönlichkeiten durch einander statt, die Bildung eines vollständigen und intimen menschlichen Gemeinbewußtseins und einer vollständigen und intimen menschlichen Gemeinthätigkeit, kurz eines vollständigen und intimen oder wahrhaft universellen menschlichen Gemeingeists. Nur in der (extensiv und intensiv) absoluten moralischen Gemeinschaft mithin kann es zu einer vollkommenen Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit kommen. Der Gemeingeist ist sonach, gleichen Schritt haltend mit der Entwickelung der moralischen Gemeinschaft, in steter Vervollkommnung begriffen, näher einerseits in steter Erweiterung (Bereicherung) und andrerseits in steter Verinnigung.

*) Der sich dann wieder ausdrücklich äußerlich objektivirt. S. unten §. 274.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 40: „Die Gemeinschaft ist die Darstellung dessen, was in der Idee des Menschen liegt, aber aus dem vereinzelten Menschen nimmer heraus käme, in einem bleibenden, sich fortsetzenden und erneuernden Ganzen."

Anm. Der Ausdruck „Gemeingeist“ ist hier im allerweitesten Sinne zu nehmen. Sehr treffend heißt es irgendwo: „Ist denn der Gemeingeist etwas anderes als der Geist, den die einzelnen Geister ausgeathmet haben und der zu einer atmosphärischen Geisterluft verdichtet ist?“

§. 141. In der moralischen Gemeinschaft überliefert und vererbt sich der Ertrag des moralischen Processes stätig von Geschlecht zu Geschlecht, als ein stets, und zwar mit stätiger Beschleunigung, höher anwachsendes moralisches Kapital. Die Gemeinschaft allein, als ein solches Kontinuum von ablebenden und neuerstehenden Menschengenerationen, begründet die Möglichkeit der ununterbrochenen Tradition und Vererbung der moralischen Errungenschaft in dem menschlichen Geschlechte, und somit einer moralischen Entwickelung nicht bloß des einzelnen menschlichen Individuums, sondern auch der Menschheit selbst, so wie der Stätigkeit dieser Entwickelung und der Arbeit der Menschheit an der Vollführung der moralischen Aufgabe, welche sonst von jeder einzelnen Generation immer wieder von vorn angefangen werden müßte, und folglich niemals zum Ziele geführt werden könnte. Das so überkommene moralische Erbtheil bildet für jede neue Generation die gegebene Basis, von der aus und auf welcher sie das moralische Werk, es weiterführend, aufnimmt. Jede folgende Generation arbeitet so, im Vergleich mit den vorhergegangenen, mit einem immer größeren moralischen Kapital, und bringt folglich moralisch (objektiv) Größeres und Höheres hervor*). Nur hierdurch

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 40: „Die wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte, — und der einzelne Mensch ethisirt sich nur in diesem großen Zusammenhang. Der Mensch ist insofern ein geschichtliches Wesen, als der Einzelne an dem objektiven Menschen ein Glied wird, an der Gliederung des historischen Staats und zuletzt an der in der Geschichte sich entwickelnden Substanz der Menschheit.“ Lotze, Mikrokosmus, III., S. 49 f.: „Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths gehört neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft. Und nicht allein daß wir gern dieser Zukunft das größere Glück gönnen, das wir selbst nur vorschauend ahnen; vielmehr ein Zug aufopfernder Arbeit zur Herstellung eines Besseren, das wir nicht mitgenießen werden, geht durch alle Zeiten bald in großartigen, bald in alltäglichen Formen, bald in Gestalt einer mit Bewußtsein sich widmenden Liebe, bald wenigstens als ein natürlicher, seiner eigenen Bedeutung

ist eine **Vervollkommnung**, und zwar eine stätig fortschreitende Vervollkommnung, und eine letztliche Vollendung der irdischen moralischen Welt oder des objektiven menschlichen Moralischen ermöglicht. Je mehr daher die moralische Gemeinschaft sich ihrer Vollendung, d. i. ihrer Absolutheit, nähert, je weiter sie in ihrer extensiven und intensiven Entwickelung voranschreitet: desto höher steigert sich auch die **objektive** menschliche Moralität, die irdische moralische Welt. Ihre **absolute** Vollendung kann diese letztere folglich erst in der **absoluten** moralischen Gemeinschaft finden. Die absolute Vollendung

---

und bestimmter Ziele unbewußter Trieb. Diese wunderbare Erscheinung mag wohl den Glauben in uns befestigen, daß es doch einen höheren Zusammenhang gebe, in welchem das Vergangene nicht bloß **nicht** ist, in welchem vielmehr Alles, was der zeitliche Verlauf der Geschichte unerreichbar für einander trennt, in einer unzeitlichen Gemeinschaft mit und neben einander ist. Mit den eigenen Angehörigen, mit dem Volke, zu dem wir zählen, zuletzt mit dem großen Ganzen des menschlichen Geschlechts fühlen wir uns so verbunden, daß die Güter, die ihrer Zukunft zufallen, auch dem nicht verloren sind, der sie gewinnen half, ohne sie zu genießen." S. 51 f.: „Mit jener aufopfernden und vorsorgenden Liebe, welche die edelste Triebfeder des geschichtlichen Lebens ist, gehört dieser Glaube als die Deutung der Erfolge desselben zusammen. Die Ahnung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und daß, in welcher geheimnißvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte doch auch für sie geschieht: dieser Glaube erst gestattet uns, von einer Menschheit so zu sprechen, wie wir es thun. Denn diese Menschheit besteht nicht in der Menge unzähliger Einzelner, die unser Denken ebenso gleichgültig wie irgend eine Anzahl anderer Gegenstände zu einer Summe zusammenzöge, sie besteht nicht in einem allgemeinen Gattungscharakter, der sich in allen Einzelnen wiederholte, gleichgültig, wie viele deren sein oder gewesen sein oder noch entstehen möchten; sondern in jener realen und lebendigen Gemeinschaft besteht sie, welche die zeitlich auseianderfallende Vielheit der menschlichen Geister gleichwohl zu einem Ganzen des Füreinanderseins zusammenschließt, in welchem für Jeden, gleich als wären sie alle gezählt, seine eigenthümliche Stelle voraus berechnet und aufbehalten ist. Wo das menschliche Gemüth sich in seinem Streben durch Berufung auf die Geister der Ahnen oder auf die Palme der Zukunft stärkt, geschieht es in diesem Sinne, daß es die Vergangenheit und Zukunft nicht nur bildlich und gleichnißweise, sondern in voller Wahrheit wirklich glaubt; kraftlos ist jede Berufung auf Nichtseiendes. Und so oft die Menschheit über den ganzen Sinn ihres Daseins mit der Unmittelbarkeit des Gefühls, die noch durch keine wissenschaftliche Ueberlegung abgeschwächt ist, sich Rechenschaft zu geben versucht hat, ist der Gedanke einer solchen Aufbewahrung und Wiederbringung aller Dinge in ihr mächtig gewesen und hat in den verschiedensten Formen seinen Ausdruck gefunden."

der moralischen Gemeinschaft ist aber auch unmittelbar zugleich die absolute Vollendung der Entwickelung der irdischen moralischen Welt und das thatsächliche Gegebensein des objektiven menschlichen Moralischen in seiner absoluten Vollendung. Auch von dieser Seite her zeigt sich sohin die moralische Gemeinschaft, und zwar die absolute, als eine unumgängliche Bedingung der Lösbarkeit der moralischen Aufgabe.

§. 142. Die Herstellung des (in der fraglichen Beziehung) geeigneten moralischen Subjekts ist also möglich, — nämlich vermöge des Vollzugs einer schlechthinigen moralischen Gemeinschaft unter den menschlichen Einzelwesen. Aber eben auch nur sofern das menschliche Einzelwesen an seinem Theil diese Gemeinschaft vollzieht, ist es zur moralischen Arbeit tauglich. Nimmt man den Menschen als menschliches Einzelwesen, so bestimmt sich demnach die abstrakte moralische Forderung, daß er sich selbst bestimme, und zwar schlechthin, (§. 94.) näher dahin, daß er sich in vollkommener moralischer Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen, also in völliger Uebereinimmung und völligem Einklang mit ihnen allen, schlechthin selbst bestimme. Nur so bestimmt sich ja der Einzelne wirklich selbst, weil nur so wirklich vollkommen als Mensch (auf dem Begriff des Menschen vollkommen entsprechende Weise)*). Diejenige specielle moralische Aufgabe, welche sich dem menschlichen Einzelwesen zu allererst stellt, als die Präliminarbedingung aller anderweiten Arbeit an der Lösung der moralischen Aufgabe, ist mithin die: daß es kraft seiner Selbstbestimmung sich selbst mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Gemeinschaft setze**), mit jedem je nach dem Maße seiner Erreichbarkeit, folglich freilich, was die Direktheit des Verhältnisses an-

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 42: „Die Idee des Menschen ist eine Idee der Gemeinschaft. Unus homo, nullus homo."

**) H. Ritter, Encyklop. der philos. Wissensch., III., S. 27: „Die Vernunft fordert, daß die Individuen sich unter einander verständigen lernen über ihren gemeinsamen Zweck, über den Zweck aller Individuen oder der ganzen Welt, und sich einigen lernen in der gemeinschaftlichen Herstellung der Einheit des Guten."

geht, mit den verschiedenen in sehr verschiedentlich abgestuftem Maße. Die hiermit ausgesprochene Forderung ist aber mit Einem Worte die Forderung der Liebe*), und zwar der schlechthin allgemeinen Liebe. Nur sofern er in der Liebe steht, kann der einzelne Mensch sich wirklich vollkommen selbst bestimmen (im obigen Sinne), und nur ebenso kann er an der Lösung der moralischen Aufgabe an seinem Theil auf erfolgreiche Weise mitarbeiten. Nur unter der Bedingung allgemeiner Liebe ist die moralische Aufgabe überhaupt lösbar für das menschliche Geschlecht.

Anm. 1. Indem wir sofort an der Schwelle unsrer Entwickelung von dem einzelnen Menschen fordern müssen, daß er sich in völliger Uebereinstimmung mit allen übrigen selbst bestimme: so begegnen wir uns mit dem Kantischen Moralprincip**). Wir werden aber zugleich gewahr, daß dieses Princip der Sache nach nichts anderes ist als eben die Forderung der unbedingten Liebe.

Anm. 2. Mittelbar wenigstens soll Jeder ganz mit allen Uebrigen in Gemeinschaft treten. Keineswegs etwa mit allen in gleich nahe Gemeinschaft; aber auch mit denen, die ihm am fernsten stehen, ganz, nämlich durch die Vermittelung derer, die ihm näher

*) Sehr treffend sagt deßhalb Schenkel, Das Wesen des Protest., 2. A., S. 390, „das wahre Verhältniß des Menschen zum Menschen sei dasjenige der Liebe."

**) Diesem Kantischen s. g. Moralprincip widerfährt noch immer vielfach eine ungerechte Beurtheilung. So schreibt Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 622: „Dieses Princip gibt dem, welcher ein Regulativ für seinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe, gar eines für den Willen Aller zu suchen." Wie viel treffender ist, was Trendelenburg, Naturrecht, S. 35, über dasselbe äußert: „Das Allgemeine ist selbst dergestalt das Wesen der Vernunft, daß es als solches und in der Bedeutung, in welcher es der Nothwendigkeit gleich steht, aus der von außen kommenden und insofern zufälligen Erfahrung nicht begriffen wird. Das vernünftige Handeln wird sich daher als ein allgemeines darstellen. Diese Form der Allgemeinheit macht Kant zum Grundgedanken der Ethik, indem er die Maxime unsers Handelns, den subjektiven Grundsatz, um sie in ihrem ethischen Werthe zu erkennen, dem Richterspruch des Allgemeinen unterwirft. Sein kategorischer Imperativ lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Ein solcher Grundsatz verwirft jedes Besondere, das nicht zugleich allgemein sein kann, und also jede Willkür und Selbstsucht; und das als Bestimmungsgrund durchgeführte Allgemeine verwirft jede andere Triebfeder als die Vorstellung des Gesetzes; dadurch wird der große Begriff des reinen Willens erzeugt." Namentlich vgl. Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 148.

stehn. Man erinnere sich an das Wort von **Novalis** (Schrr. III., S. 221): „Gemeinschaft, Pluralism ist unser innerstes Wesen, und vielleicht hat jeder Mensch einen eigenthümlichen Antheil an dem, was ich denke und thue, und so ich an den Gedanken anderer Menschen."

Anm. 3. Vom Standpunkt dieses §. aus erscheint allerdings als die eigentliche Grundsünde die Selbstsucht.

§. 143. **Lieben** heißt demnach: sich mit der Person eines anderen menschlichen Einzelwesens, das eben damit für die Liebe „der Nächste" ist*), kraft eigener Selbstbestimmung in Gemeinschaft und letztlich in Einheit setzen. Als durch die eigene Selbstbestimmung des Liebenden vermittelt, ist es wesentlich ein moralischer Vorgang**), nicht ein bloß physischer (sinnliche Sympathie).***)

Anm. Gemeinschaft und mithin auch Liebe ist zwischen den menschlichen Einzelwesen nur deßhalb möglich, weil sie Personen, und zwar individuelle, d. h. begriffsmäßig von einander verschiedene (denn nur solche können sich erkennen und nachbilden) Personen sind. Woher es denn auch kommt, daß Gemeinschaft und Liebe unter keinen anderen animalischen Einzelwesen stattfinden als unter den menschlichen. Und so lieben wir ja auch nur in dem Maße, in welchem in uns die Persönlichkeit entwickelt ist, nämlich normal. Auch Gott kann nur sofern er der persönliche ist lieben. Es pflegt denn

---

*) Luc. 10, 29—37.

) **Baader, Beiträge zur Elementarphysiologie (S. W., III.,), S. 245: „Die Verbindung freier Wesen kann auch nur frei, d. i. Verbindung sein." **Müller**, Sünde, II., S. 600: „Der Liebe ist es wesentlich, sich wie in ihrem eigenen Sein so in ihrer Offenbarung und Wirksamkeit durch Freiheit zu vermitteln und zu bedingen."

***) **Thilo**, Die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol., S. 192: „. . . . daß ich keinen Begriff der Liebe für einen ethischen halte, ... der nicht alles Ernstes die Subjekte der Liebe streng aus einander hält. Denn zum Begriff grade der ethischen Liebe gehört nothwendig das deutliche Bewußtsein, daß der Andere uns ein Fremder" (ein nicht eben glücklich gewählter Ausdruck) „ist, und grade in demselben Maße als eine sogenannte Vertauschung des Bewußtseins stattfindet, d. h. das Bewußtsein, daß die geliebte Person eine andere ist, verschwindet, hört auch der Vorgang auf, ein ethischer zu sein, und sinkt zu dem an sich gleichgültigen Phänomen der Sympathie u. dgl. herab." S. 258: „Wir meinen damit nicht jene Sympathie, welche fremde Lust und fremdes Leid als das eigene empfindet, und deßhalb sich leicht vermindert oder gar aufhört, sobald die Besinnung eintritt, daß es ja doch eigentlich nicht die eigene, sondern eine fremde Person ist, der jene Freude und jenes Leid angehöre."

jetzt auch ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß Selbstheit, wie sie die Bedingung der Selbstsucht (des Gegensatzes der Liebe) ist, so auch die der Liebe ist. So schreibt Schelling, Philos. Unters. ü. d. Wesen d. menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 408: „Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere." Aphorismen zur Einleit. in die Naturphilos. (S. W., I., 7), S. 174: Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu sein, sondern es nur in und mit den anderen ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere." Stuttgarter Privatvorlesungen S. W., I., 7,), S. 453: „Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden; er bedarf ihrer nicht, und will doch nicht ohne sie sein. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich sein könnte, ... und es doch für einen Raub achtet, für sich zu sein, und nicht sein will, moralisch nicht sein kann ohne das andere." Bekanntlich bildet der hier in Rede stehende Gedanke bei dem älteren Schelling auch ein wichtiges Moment in seiner Konstruktion der Idee Gottes. In eben diesen Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) schreibt er S. 438f.: „So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles" (!) „Wesen ist. Wir können diese Kraft die Selbstheit, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als ein einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen, es gäbe keine Kreatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verschlossenheit und Vertiefung in sich selbst, und diese Eigenkraft Gottes wäre, weil sie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Kreatur leben könnte. (Wir müssen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die sich in einem höchst verschlossenen Menschen äußert, der eben darum auch finster heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuschreiben.) Diesem Princip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen. Dieses andere Princip ist die Liebe, durch welche Gott eigentlich das Wesen aller Wesen ist. Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nicht sein,

nicht subsistiren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine kontraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt." Aehnlich äußert sich Franz Baader. In den Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I.,), S. 219, schreibt er: „Uebrigens wird durch diese Erkenntniß auch jene Behauptung bekräftigt, welche Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes ausspricht, daß nämlich ein Wesen nur in dem Verhältnisse sich auszubreiten und mitzutheilen, zu gemeinsamen und zu äußern vermag, in welchem es, sich verschließend, sich zu vertiefen und zu innern vermag. Denn nur ein solches Wesen äußert sich selber oder gibt sich frei und ungezwungen." Vgl. auch Tagebücher (S. W., XI.,), S. 182: „Liebe ist und wirkt Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechselung der Wesen. Verschiedenheit dieser Wesen, Zweiheit derselben, wenn ich so sagen darf, ist also die Bedingung derselben." Dazu noch folgende Aeußerungen von Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., 146: „Liebe ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu sein vermag, aber nicht in sich selbst sein will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem anderen und für ein anderes zu leben. Darum kann die Liebe nur in der Sphäre persönlicher Wesen, die einen selbständigen Centralpunkt ihres Einzelseins in sich haben, mithin nur als die absolute Aufhebung einer absoluten Scheidung sich verwirklichen; und eben dadurch, daß dieß Einswerden persönlicher Wesen in der Liebe die reinste und vollkommenste Sonderung, den Unterschied des Ich und Du, in sich hat, erweist es sich als die höchste Form der Einheit." S. 156: „Liebe ist wesentlich bedingt durch die zur Persönlichkeit erhobene Individualität; sie ist nur möglich in dem Gegenüber zweier Ichs; mit dem persönlichen Unterschiede schwindet auch die lebendige Einheit." S. 204: „Diese Selbstheit ist die unentbehrliche Basis alles höheren Lebens; ohne sie verlöre die Liebe selbst allen Werth, ja ohne eine solche kräftig individualisirende Richtung könnte es gar keine Liebe im Wechselverhältniß der geschaffenen Persönlichkeiten geben." Vgl. auch Schöberlein in den Jahrbb. für deutsche Theol., 1861, H. 1, S. 51. Die Liebe bewirkt aber nicht etwa, indem sie die Geschiedenheit der individuellen Persönlichkeit aufhebt, eine Aufhebung ihrer Verschie-

denheit, eine Vermischung derselben. Diese wird schon durch den Begriff der Individualität ausgeschlossen*).

§. 144. In Gemeinschaft und Einheit setzt sich aber das menschliche Einzelwesen mit dem Nächsten dadurch, daß es einerseits das ideelle Bild (den Gedanken) desselben in sein Verstandesbewußtsein hineinreflektirt (m. a. W. daß es ihn erkennt, s. unten §. 229), — was deshalb möglich ist, weil dasselbe ein begriffsmäßig differentes ist, also vermöge seiner Individualität, — und andrerseits dieses ideelle Bild in sich real nachbildet, indem es sich selbst, denkend und wollend, in Uebereinstimmung mit demselben (dem Nächsten) bestimmt, also indem es in Uebereinstimmung mit ihm denkt und will oder überhaupt verstandesbewußt und willensthätig ist. Denn so verähnlicht es sich dem Nächsten und setzt denselben in sich hinein. Die Liebe ist so eine Selbstverähnlichung des Liebenden mit dem Nächsten, ein gegenseitiges sich Nachbilden der Liebenden**), und sie stiftet mithin eine reelle Gemeinschaft zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, die sich abschließlich zur wirklichen Einheit mit ihm vollzieht***). Diese Einheit der Personen, welche die Liebe bewirkt, ist zwar eine moralische, aber darum ist sie nicht minder eine schlechthin reelle, weil eben als moralische eine geistige. Denn da der moralische Proceß (als sittlicher) der Proceß der Selbstvergeistigung des moralischen Subjekts ist: so ist die moralische Einheit der Personen eben als solche die geistige Einheit derselben. Der Liebende besitzt durch sein Lieben den Geliebten geistig in sich, und sofern die Liebe die gegenseitige ist, konstituirt sie einen gegenseitigen geistigen Besitz des Liebenden und des Geliebten, und folglich ein schlechthin reelles Ineinandersein ihrer Personen. Indem die Liebenden ihre morali-

*) Baader, Vorleß. ü. religiös. Philos. (S. W., I.,), S. 205: „Alle Individualität als Indivisibilität ist zugleich Immiscibilität." Ferm. cognitionis (S. W., II.,), S. 163: „Nur das Dividuelle ist auch miscibel, das Individuelle dagegen auch immiscibel." Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation u. s. w. (S. W., XIV.,), S, 472: „Im Begriffe der Individualität ist jener der Indivisibilität (denn die Divisibilität würde das Individuum verschwinden machen,) und der Immiscibilität mit Anderm gegeben."

**) Gilt dieß auch von der Gottesliebe?

***) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 408: „Liebe als Willenseinheit, unterschieden von Liebe als Willenseinigkeit. Darum ist nur Gott die Liebe."

schen Funktionen harmonisch in einander verflechten, leben sie sich je länger desto vollständiger in die Einheit eines gemeinsamen moralischen Lebens hinein, und dieses ihr gemeinsames moralisches Leben nimmt je länger desto vollständiger die Qualität eines geistigen an. Eben als schlechthin geistige können ja die Personen schlechthin in einander sein. Aber auch sie allein können es, und nur zwischen schlechthin geistigen Personen ist absolute Liebe möglich. Denn nur für den Geist sind (seinem Begriff zufolge) die Schranken des Einzelseins schlechthin aufgehoben. So involvirt die Liebe ein sich je länger desto inniger vollziehendes reelles Ineinandersein der individuellen Personen. (Vgl. überhaupt oben §. 47)*).

§. 145. Als Uebereinstimmung des Liebenden in seinen moralischen Funktionen mit denen des Nächsten ist das Lieben ein Zusammenwirken mit dem Nächsten an der Lösung seiner moralischen Aufgabe. Es besteht darin, daß der Liebende dem Geliebten an seinem bestimmten Theil dazu mithilft, daß er seine individuelle moralische Aufgabe schlechthin vollführe.

§. 146. Als Akt des persönlichen Bewußtseins ist das Lieben die Liebe des Wohlgefallens, als Akt der persönlichen Thätigkeit ist es die Liebe des Wohlwollens (nämlich einschließlich des Wohlthuns). Beide gehören zusammen zur Wahrheit der Liebe; in dieser in ihrer Vollkommenheit decken sich beide schlechthin. Da das persönliche Bewußtsein einerseits Empfindung, bzw. Gefühl, und andrerseits Sinn, näher Verstandessinn ist, und die persönliche Thätigkeit einerseits Trieb, bezw. Begehrung, und andrerseits Kraft, näher Willenskraft (§. 171): so ist die Liebe Sache ebenmäßig sowohl der Empfindung und des Triebes als des Verstandessinnes und der Willenskraft. Je vollständiger in dem Individuum seine Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen alle diese vier besonderen Seiten umfaßt, und je vollständiger in ihm diese viererlei

*) Es ist ein tiefsinniges Wort Baaders, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 447: „Man kann besser sagen, daß ich und du (wir) aus (in) der Liebe hervorgehen, als daß wir diese Liebe durch unsre Union machen. Wenigstens sind es neue Menschen, die so hervorgehen (wie Glieder)."

besonderen Gemeinschaften mit denselben gegenseitig in einander sind: desto wahrer und vollkommener, namentlich desto inniger ist die Liebe. Am ursprünglichsten tritt sie unter der Form der Empfindung und des Triebes auf, nämlich nicht nur wegen des primitiven Uebergewichts der materiellen Natur und mit ihr zugleich der Individualität in dem menschlichen Einzelwesen (s. unten §. 166), sondern vor allem weil sie ihrem Begriff zufolge ursächlich auf dem Verhältnisse beruht, welches zwischen den menschlichen Einzelwesen als Individuen stattfindet.

Anm. Hiernach läßt sich beurtheilen, wenn man auf §. 191 vorausblickt, mit welchem Recht die Liebe als ein Affekt betrachtet zu werden pflegt. Sofern sie nämlich in demselben Maße, in welchem sie eine wahre und wirksame ist, wesentlich nicht Empfindung (Gefühl) allein ist, sondern unmittelbar in den Trieb (die Begehrung) übergehende Empfindung, ist sie wesentlich Affekt. Da sie aber gleicherweise auch unmittelbar in die Empfindung übergehender Trieb ist, so ist sie eben so wesentlich auch Verlangen. (S. §. 191.).

§. 147. Die Liebe ist Affirmation des Nächsten*) als Person und somit als Selbstzweck**), d. h. Achtung des Nächsten***), — so daß es ohne Achtung keine Liebe gibt und alle Achtung schon Liebe einschließt, — und ein sich selbst zum Mittel für seinen Zweck Machen, also Hingebung an ihn. Und zwar, da das Lieben es auf die absolute Gemeinschaft der individuellen Einzelperson mit den anderen anträgt: so ist, was die Liebe hingibt, — aber auch was sie empfängt, — die Person selbst, die ganze Person. Die Liebe gibt (und empfängt) die Person selbst an den Nächsten

*) Vgl. Steffens, Christl. Religionsphilos., II., S. 203. 320 u. ö.

**) Wuttke, Handb. d. chr. Sittenlehre, I., S. 427: „Der Mensch ist nur insoweit ein Objekt für das sittliche Thun, als er zugleich selbst als sittliches Subjekt, als Persönlichkeit anerkannt und behandelt wird, so daß das handelnde Subjekt auch selbst von demselben sittliche Einwirkungen aufzunehmen bereit ist."

***) Trendelenburg, Naturrecht, S. 59 f.: „. . . . Achtung, deren Wesen es ist, weder Furcht noch Neigung zu sein, sondern welche in dem denkenden Menschen da entsteht, wo auf dem Gebiete der Freiheit Nothwendigkeit anerkannt wird. Wenn man die Anerkennung, wo immer sie erscheint, auf ihren Grund zurückführt, so beruht sie auf dem zwingenden Gesetz des eigenen Wesens, das zugleich Gesetz des fremden ist." Vgl S. 97; 166.

hin, d. h. sie ist Selbsthingebung an den Nächsten, Selbstmittheilung, in concreto also (denn s. unten §. 251) Hingebung des Eigenthums, m. a. W. Selbstopferung (§. 269) an den Nächsten*), Selbstaufopferung für ihn. Das Individuum geht in ihr vollständig aus sich selbst heraus durch Selbstmittheilung an den Nächsten, versetzt sich selbst vollständig in ihn hinein**), — und bleibt gleichwohl vollständig bei sich selbst. Es verliert sich selbst nicht, indem es sich selbst hingibt***), eben weil es wirklich selbst sich hingibt.

Anm. 1. Es liegt eine Wahrheit in dem Satze des Thomas v. Aquino: Quilibet amor exstasin causat. Vgl. Baader, Vorles. über religiöse Philosophie (S. W., I.,), S. 229: „. . . . wie denn dieses Verzücktsein (Ekstase) des besten Theils seines Selbsts in den Liebhaber und die Idealisirung durch ihn eben das Entzücken der Liebe ausmacht."

Anm. 2. Nach Thilo (Die Wissenschaftlichkeit u. s. w., S. 190—192,) ist „Selbstmittheilung" ein sich widersprechender Begriff. Er wäre es in der That, wenn nicht Personen, nämlich als geistige, reell in einander sein könnten.

---

*) Schöberlein, Grundlehren des Heils, S. 95: „Das Opfer hat seine Wahrheit in der Liebe, die das Opfer bringt, und die höchste Liebe ist eben die, daß Jemand sich selbst, sein eigenstes, innerstes Leben dargibt. . . Das Opfer bezeichnet . . . . die selbstverleugende Seite in der Liebe."

**) Mit Recht spricht Jul. Müller (Sünde, 3. A., I., S. 230,) von „der Phantasie der Liebe, die die Kunst versteht, sich auf den fremden Standpukt zu versetzen."

***) Baader, Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule, bezüglich auf das Christenthum, (S. W., IX.,), S. 301: „Die wahrhafte Liebe weiß bei ihrem Selbstopfer so wenig vom Selbstmorde (Selbstvernichtung) als von Selbstsucht." Erläuterungen zu Auszügen aus den Werken des heil. Thomas v. Aquino, (S. W., XIV.,), S. 267: „L'amour vrai de soi-même est l'amour des tous." Vorrede zum II. Bande der Philos. Schriften und Aufsätze, (S. W., I.,), S. 397: „In jeder Liebe ist es der Fall, daß der Liebende eben nur wenn und insofern er nicht sich, sondern den Geliebten sucht, sich doch wahrhaft findet." Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I.,) S. 231: „. . . . so daß also Liebe und Beschränkung auf die eigene Subjektivität sich diametral entgegenstehen. . . . . In der That ist es die sinnreichste Erfindung der Liebe, daß sie ihres Seins, und zwar des besten Theils desselben sich frei entäußert, um dessen Wiederfinden oder den Beweis und Besitz nicht sich, sondern einem Andern verdanken, und hiermit diesen Andern unzertrennlich mit sich selber verbinden zu können."

§. 148. Diese Selbstaffirmation des Nächsten, ohne welche es keine Liebe gibt, ist aber für das Individuum nicht anders möglich als vermöge des moralischen Akts seiner Selbstnegation*). Nämlich ungeachtet die Liebe, als die Präliminärbedingung der Lösung der moralischen Aufgabe, das erste moralische Erforderniß ist, so bringt gleichwohl das menschliche Einzelwesen, wie es seine moralische Entwickelung antritt, — seinem Begriff zufolge — sie keineswegs bereits mit. Was ja auch schon ihrem Begriff selbst nach unmöglich ist, da sie wesentlich eine durch die eigene Selbstbestimmung dessen, dem sie einwohnt, gesetzte ist. Vielmehr ist dem menschlichen Einzelwesen als natürlichem oder von Hause aus, d. h. dasselbe vor seiner moralischen Entwickelung genommen, wesentlich der konträre Gegensatz der Liebe eigen, die Selbstsucht**). Denn seine Persönlichkeit, wie sie die natürliche ist, d. h. wie sie noch lediglich das Produkt der Lebensfunktionen seines materiellen animalischen (somatisch-psychischen) Naturorganismus ist, ist lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt. Der materielle Naturorganismus des menschlichen Einzelwesens tendirt, als animalischer, in seinen Lebensfunktionen auf nichts anderes und auf nichts weiteres als auf die Vollziehung

*) Baader, Sur la notion du tems (S. W., II.,). S. 60: „Le donner de l'amour n'est au fond rien autre chose, qu'un affirmer de l'objet aimé par une négation de soi-même."

**) Vgl. die erschreckenden Behauptungen Schopenhauers, die aber nur von dem rein natürlichen Menschen und von dem teuflisch abgefeimten Bösewicht ihre Richtigkeit haben: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. A., S. 196 bis 199. Es heißt hier S. 196: „Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein. — Das deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. . . . . Dieser Egoismus ist, im Thiere wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Daher entspringen in der Regel alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der Egoismus ist, seiner Natur nach gränzenlos" u. s. w. Ebenso: Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), II., S. 614: „Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann."

einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von materiellen Naturelementen (in dem ihn konstituirenden Quantum von organisirter Materie); der Proceß des Lebens in dem menschlichen Einzelwesen als materieller (sinnlicher) Naturproceß nimmt seine Richtung lediglich auf dieses selbst, und dieses ist von Natur ausschließend in sich selbst hineingekehrt in seiner Lebensbewegung. Die (animalische) Seele ist ja ihrem Begriff (s. §. 70) zufolge überhaupt das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene Leben des thierischen Einzelwesens, und sie sucht demgemäß ausschließend sich selbst. In dem animalischen Wesen tritt seinem Begriff zufolge die materielle (oder sinnliche) Lebenstendenz unter der Form der Selbstsucht (diesen Ausdruck im weitläuftigsten Sinne genommen) auf. Von der Seele des persönlich thierischen Einzelwesens gilt das Gesagte nun aber in desto höherem Maße, weil in ihr die Centralität des Lebens, welche in dem bloßen Thiere nur angestrebt, aber noch nicht wahrhaft erreicht wird, wirklich zum Vollzug gekommen ist. Eben hiermit hat sich jedoch in ihr der Stand der Dinge in dieser Beziehung zugleich wesentlich modifizirt. Indem die animalische Seele auf dieser Stufe die persönliche Bestimmtheit erschwungen, indem sie ein Ich in sich konstituirt hat, ist sie nunmehr sich selbst auf sich als seinen Zweck beziehendes Leben, das heißt aber eben, eigentlich zu reden, selbstsüchtiges Leben. Bei dem bloßen Thiere kann, ungeachtet es sich lediglich in sich selbst hinein koncentrirt, und — sich in sich selbst abschließend, — lediglich sich selbst sucht, doch von eigentlicher Selbstsucht deshalb noch nicht die Rede sein, weil ihm das Ich noch fehlt. Die in ihm hervortretende Selbstsucht ist so noch eine lediglich passive, eben damit aber noch gar keine wirkliche, d. h. auf eigener Selbstbestimmung beruhende, noch keine moralische (und unter die moralische Beurtheilung fallende) Selbstsucht. Nachdem nun aber im Menschen das Ich in der Seele sich fixirt hat, ist jene bloß passive Selbstsucht eine aktive, und zwar in der Form eigener Selbstbestimmung aktive, und somit moralische oder wirkliche Selbstsucht geworden. Der Persönlichkeit des menschlichen Individuums, wie sie reines Naturprodukt ist, wohnt folglich nicht etwa die Liebe ein, sondern wesentlich die dieser konträr

entgegengesetzte Selbstsucht. Das natürliche menschliche Einzelwesen affirmirt lediglich seine eigene individuelle Person als in sich selbst Zweck, und negirt in seinem Verhältnisse zu den übrigen menschlichen Individuen diese alle als Selbstzweck. Dieß steht nun freilich in direktem Widerstreite mit der moralischen Forderung der Liebe, und auch schon mit der ganz allgemeinhin genommenen moralischen Forderung überhaupt, weil ja so, was das Individuum kraft seiner Selbstbestimmung als Zweck affirmirt, gar nicht der wahre und eigentliche Mensch ist, sondern eine defekte und überdieß auch unrichtige Formation des menschlichen Wesens. Darum bedarf die natürliche Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens einer Berichtigung ihrer Tendenz durch die Richtung von ihm selbst ab auf den Nächsten als Selbstzweck hin; und diese Berichtigung, d. h. die Tendenz auf die Liebe hin, tritt sofort als Forderung auf. Sie läßt sich aber auch als Forderung stellen, — nämlich eben an die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens selbst. Diese kann ja jene Tendenz aus sich selbst schöpfen. Denn die Persönlichkeit, sobald sie einmal in dem Einzelsein zu Stand und Wesen gekommen ist, schließt ja die Macht der Selbstbestimmung in sich. Vermöge dieser aber kann das Ich sich, wie seinem materiellen animalischen Naturleben überhaupt, seine Autonomie verneinend, so insbesondere auch der selbstsüchtigen Richtung desselben entgegen setzen. Kurz, die Persönlichkeit des Einzelwesens kann kraft eigener Selbstbestimmung in sich die Selbstsucht brechen, d. h. lieben lernen. Aber lernen muß das menschliche Individuum freilich das Lieben erst, indem es die ihm natürliche Selbstsucht verlernt; nur vermöge seiner moralischen Entwickelung kann es sich von der ihm natürlichen selbstsüchtigen Tendenz frei machen zur Liebe.

Anm. In dieser Hinsicht liegt der Erziehung eine große Aufgabe ob. S. unten §. 184.

§. 149. Wenn das menschliche Individuum so nur vermöge der moralischen Ueberwindung der ihm natürlichen Selbstsucht lieben lernen kann, — nur vermöge dessen, daß es sich selbst als Zweck negirt in seinem Verhältnisse zum Nächsten: so involvirt die menschliche*) Liebe wesentlich die Selbstverläugnung, die

*) Von der Liebe Gottes gilt es nicht.

als Akt des persönlichen Bewußtseins die Selbstbescheidung (das kein Wohlgefallen an sich selbst haben*)), als Akt der persönlichen Thätigkeit die Selbstüberwindung ist.

Anm. In der Selbstaufopferung liegt an und für sich die Selbstverläugnung nicht mit.

§. 150. Als das Gemeinschaft Eingehen mit dem Nächsten hat das Lieben wesentlich zwei Seiten. Es ist auf der einen Seite ein bei dem Nächsten Gemeinschaft anknüpfen Wollen, ein ihm Gemeinschaft Antragen, ein seine Gemeinschaft Suchen, — auf der anderen Seite ist es aber auch ein sich dem Nächsten Aufschließen für sein Gemeinschaft anknüpfen Wollen, ein Empfänglichsein für seine Gemeinschaft, ein ihm Gemeinschaft Gewähren, ein die von ihm angetragene Gemeinschaft Annehmen. Diese Annahme der von dem Nächsten angebotenen Gemeinschaft gehört eben so wesentlich zur Liebe wie das Suchen der Gemeinschaft bei ihm; die Liebe ist eben so wesentlich Empfänglichkeit für die vom Nächsten gesuchte Gemeinschaft, also An- und Aufnahme der von ihm beabsichtigten Selbstmittheilung an uns, wie das Suchen der Gemeinschaft bei ihm. Der Liebende will sich sein Sein im Nächsten geben, sich in ihn hineinversetzen; er eröffnet sich aber ebenmäßig auch dem Nächsten, daß dieser sich sein Sein in ihm geben, sich in ihn hineinversetzen kann. Er trägt es darauf an, jedes andere menschliche Ich zu seinem anderen Ich zu machen, gibt sich aber auch seinerseits an jedes andere menschliche Ich als dessen anderes Ich hin. Nach der ersteren Seite ist die Liebe die Gütigkeit, nach der anderen ist sie die Dankbarkeit**).

---

*) Röm. 15, 1.

**) Baumgarten-Crusius (Lehrb. der christl. Sittenlehre, S. 362 f.,) bezeichnet ganz richtig als den Grund der Dankbarkeit die Empfänglichkeit für die Einwirkungen der Liebe. Er setzt hinzu (S. 363): „Das Empfangen und Annehmen der Wohlthat, besonders im Aeußerlichen, kostet den Menschen wohl wenig, und bei den äußeren Erweisungen der Liebe gibt es eine gewisse rohe Dankbarkeit, welche oft sogar in unwürdige Verhältnisse überschlägt, oder im besseren Falle nur von der menschlichen Klarheit zeugt, mit welcher man seine Lebensvorfälle durchlebe; oder von einer Fähigkeit, die guten Regungen in Anderen mitzufühlen und anzuerkennen. Oft ist auch die Dankbarkeit nichts mehr als die Bescheidenheit. Die wahre Dankbarkeit besteht darin, daß man das Empfangene im Sinne des Gebers aufnehme und anwende. Sie hat als Tugend also nur bei sittlich lauteren Gaben statt. Aber jene Art der Aufnahme und

Eben darin ist die Liebe Dankbarkeit, daß sie die liebende Person selbst liebend hinnimmt in allem, was sie vom Nächsten empfängt, nicht bloß die Gabe derselben; die Dankbarkeit ist die Liebe als Glaube an die wirkliche Liebe des sich mittheilenden Nächsten. Diese beiden, Gütigkeit und Dankbarkeit, in ihrer gegenseitigen Durchdringung bilden das volle Wesen der Liebe. Durch diese ist demnach das Individuum einerseits vollständig aufgeschlossen für die Gemeinschaft mit allen übrigen, und schließt sich andrerseits alle übrigen vollständig auf für die Gemeinschaft mit ihm; es ist seinerseits vollständig durchsichtig und durchdringlich für alle anderen, und durchsieht und durchdringt hinwiederum auch sie vollständig*). Es findet so in der Liebe eine Gleichstellung statt zwischen dem Gebenden und dem Empfangenden. Der Gebende verhält und weiß sich, indem er mittheilt, zugleich als ein des Empfangens von eben dem, welchem er gibt, Bedürftiger, bezw. als ein thatsächlich von ihm Empfangender, und umgekehrt, und so bläht die Gütigkeit nicht auf und die Dankbarkeit drückt nicht**).

§. 151. Die Liebe strebt ihrem Begriff zufolge nach der Voll-

---

Anwendung beweist dann eine rege Seelenverbindung zwischen Geber und Empfänger, der der Freundschaft ähnlich und verwandt; und diese ist das Bleibende der Dankbarkeit, sie ist das, was man als ihr Eigentliches und Wesentliches auffassen kann."

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 154: „Was jenes Verlangen meint, ist die Fähigkeit unbeschränkter Mittheilung, das Vermögen der Liebe, das eigene Wesen dem Geliebten völlig durchsichtig zu machen und das seine auf gleiche Weise zu besitzen."

**) Baader, Vorless. über religiöse Philosophie (S. W., I.,), S. 159 f.: „Jedes wahre Empfangen wird nur durch die Vermittelung des Sichvertiefens oder Entsagens des Empfängers gegen und in den Geber bewirkt, und jener verbindet sich hiermit letzterem, oder dieser macht sich, wie der gemeine Ausdruck sagt, den Empfänger verbindlich. Dieses gilt von jedem wahrhaften Annehmen im Gegensatze des Nehmens, bei welchem kein Geben stattfindet, folglich auch keine Subjektion des Annehmenden gegen den Geber, sondern umgekehrt nur eine einseitige Subjektion des Genommenen dem Nehmenden. Dieses letztere Nehmen ist darum freilich das undankbare (nicht-erkenntliche, d. h. keinen Geber anerkennende)." S. 163: „Der Dank ist als Erkenntlichkeit oder Anerkennung nur die sich effektiv bezeugende Verbindung (Verbindlichkeit, Verpflichtung, Verflochtenheit). Nur wer ohne Hoffart geben kann, der kann ohne Niederträchtigkeit nehmen. Der Liebende demüthigt sich im Geben und findet sich erhoben im Empfangen. . . . . Nur die Liebe weiß Stolz und Demuth zu vereinen."

ziehung der Gemeinschaft mit dem Nächsten. Aber diese Gemeinschaft ist ein moralisches Verhältniß: sie kann folglich nicht einseitig vollzogen werden, sondern nur unter der moralischen Mitwirkung des Nächsten, — nur sofern dieser kraft eigener Selbstbestimmung die ihm angetragene Gemeinschaft seinerseits annimmt, den Antrag der Liebe seinerseits mit Liebe erwiedert, wozu in der ihm entgegenkommenden Liebe eine ausdrückliche Reizung liegt. Aber keine Nöthigung; erzwingen kann die Liebe die Gegenliebe nicht. Doch sucht sie dieselbe ihrem Wesen zufolge nothwendig, und kann nur durch sie in sich befriedigt werden, weil nur durch Liebe*). Aber bedingt ist sie nicht durch Gegenliebe. Wird ihr dieselbe in Selbstsucht versagt, so besteht sie gleichwohl in sich ungestört und ungeschmälert fort**).

§. 152. Doch modifizirt sie, eben ihrem Begriff zufolge, in diesem Falle die Art und Weise ihrer Aktion auf ihren Gegenstand und nimmt eine fremd scheinende Gestalt an. Stößt sie nämlich bei ihrem Antrag der Gemeinschaft in dem Nächsten auf Unempfänglichkeit und Widerstreben, also auf die Selbstsucht, so flammt sie im Zorn auf. Der Zorn***) ist das Correlatum der Liebe in ihrem Gegensatz gegen die Selbstsucht, und eben sie selbst ist der Selbstsucht gegenüber der Zorn. Er ist diejenige Affektion der Persönlichkeit, welche dadurch hervorgerufen wird, daß sie ein anderes Individuum, dessen Gemeinschaft sie in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet, — die Reaktion der Liebe gegen die Selbstsucht des Nächsten, auf welche sie trifft. Darum kann recht, d. h. in moralisch normaler Weise nur der zürnen, der lieben, und zwar recht lieben kann. Weil aber der Zorn wesentlich eine Affektion der Liebe ist, so schlägt er, bei dem normalen Stande, unmittelbar in das Erbarmen

---

*) Steffens, Christl. Religionsphilos., I., S. 73: „Die Idee der Liebe ist die der völligen Gegenseitigkeit.“ Wuttke, Handb. d. christl. Sittenlehre, I., S. 444: „Die Liebe kann nichts anderes lieben als die Liebe (Ps. 103, 1 f. Col. 3, 17. 1 Thess. 5, 18. 1 Joh. 4, 11. 19.). Darum ist kein Schmerz so groß, als wo die Liebe unerwiedert bleibt.“

**) Wuttke, a. a. O., I., S. 443: „Liebe wird nur durch Liebe erzeugt, alle sittliche Liebe ist ihrem Wesen nach Gegenliebe. . . . . Die sittliche Liebe zu den Menschen sucht zwar deren Gegenliebe, aber bedarf deren nicht.“

***) Nicht der Haß, wie Ulrici angibt: Gott und der Mensch, I., S. 584 f.

um, welches wesentlich seine andere Seite bildet, oder genauer: ein wesentliches Moment in ihm ist. Der Zorn geht, wie die Liebe, auf die Person, und ist, wie sie, eine Bestimmtheit der ganzen Persönlichkeit. Nach der Seite des persönlichen Bewußtseins ist er der Unwille, nach der der persönlichen Thätigkeit der Eifer*). Unwille und Eifer sind demnach immer zusammengesetzt im Zorn. Im Eifer schlägt er schon unmittelbar ins Erbarmen um.

Anm. 1. Ueber den Zorn in seinem Verhältniß zur Liebe vgl. überhaupt Hirscher, Christliche Moral (2. A.), S. 231 f. Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 338**). Schöberlein, Ueber die christl. Versöhnungslehre — Theol. Studien und Kritiken, 1845, H. 2, S. 292 f.

Anm. 2. Der Zorn ist ein Affekt (s. unten §. 191.), d. h. eine in den Trieb übergehende Empfindung, — nur kein pathologischer Affekt (s. unten §. 216.). Er darf deßhalb nicht mit dem pathologischen Affekte des Jähzorns (§. 218) verwechselt werden. Liebe und Zorn sind wesentlich Correlata; wer nicht zürnen kann, kann auch nicht lieben***). Der Lieblose kann nur (kalt) hassen. Der Zorn ist nur eine eigenthümliche Art der Liebe, sich zu äußern. Liebe und Zorn sind beide ein Feuer; jene ist ein belebendes, dieser ein verzehrendes.

Anm. 3. Nur Personen kann man (verständigerweise) zürnen. Und zwar kann man der Person gegenüber nur über ihre Lieblosigkeit,

---

*) Eifer hier im Sinne des neutestamentlichen ζῆλος. S. z. B. 2 Cor. 7, 11.

**) Auch der göttliche Zorn ist in seinem tiefsten Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrenden Feuer Allem, was sich ihr, dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Es müßte der Liebe nicht Ernst sein mit sich selbst, wenn sie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Centrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkele, gegen das Heil der Menschen gleichgültige Macht erblickt, die über alles Seiende und dessen Größe und Herrlichkeit nur das Urtheil der Nichtigkeit spricht."

***) Vom Zorn gilt allerdings, was Fichte (Bestimmung des Menschen, S. 317. S. W. Bd. II.,) von der „Feindschaft" sagt, daß sie nicht anders entstehe „außer aus versagter Freundschaft.". Anders verhält es sich mit dem ähnlich lautenden Satze des Thomas v. Aquino: Omne odium ex amore causatur, quia nihil odio habetur nisi per hoc, quod contrarietur convenienti amato.

ihre Selbstsucht zürnen, nicht über ihre natürliche Beschränktheit u. dgl. Ja auch nur inwiefern die Selbstsucht die geistige (s. unten) ist, kann sie in normaler (und verständiger) Weise Zorn hervorrufen. Dem kleinen Kinde in seiner Selbstsucht zürnt man nicht, weil seine Selbstsucht die bloß natürliche ist, also noch keine eigentliche und wirkliche.

§. 153. Kommt die in der Liebe angestrebte Gemeinschaft wirklich zum Vollzug, so ergibt sich die gegenseitige Ergänzung der Individuen und mithin die gegenseitige Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch einander. Indem die mittheilende Liebe des Einen der des Anderen, auf den sie gerichtet ist, begegnet, empfängt jeder von beiden von dem Andern, und ergänzt ungesucht und unwillkürlich sich selbst durch ihn und in ihm. Das eine Individuum findet dadurch, daß es das Bedürfniß des andern befriedigt, die Befriedigung seines eigenen Bedürfnisses, und umgekehrt, und es ergibt sich ein harmonisches Zusammenwirken der Einzelnen an der Lösung der moralischen Aufgabe, indem jeder dem anderen auf die ihm entsprechende Weise dazu mithilft, daß er seine individuelle moralische Aufgabe vollständig vollbringe. So schlägt die Liebesgemeinschaft zum reinen Vortheil für alle Theile aus. Der Liebende, weit entfernt, einen Verlust zu erleiden durch seine Selbsthingebung an den Nächsten, trägt vielmehr von derselben reichen Gewinn davon, und in diesem gegenseitigen Geben und Empfangen, in diesem wechselseitigen Austausch des Eigenthums (s. §. 251.), also der individuellen Person selbst, bei dem jeder sich selbst durch den Mitbesitz des Nächsten erweitert und bereichert, genießt die Liebe die vollendete Glückseligkeit *).

Anm. Wie in der Liebe das eine Individuum dadurch, daß er das Bedürfniß des anderen befriedigt, unmittelbar zugleich

---

*) Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 182: „Liebe bewirkt wechselseitige Assimilation. . . . . Jedes der Liebenden gibt und empfängt. Sich selbst fühlt es nur durch süße Reaktion im Liebenden, in den es hinüberwallt." S. 185: „Der Liebende ist um einen ganzen Menschen reicher geworden, er prasset an zwei Leben zugleich." Marheineke, Theol. Moral, S. 232: „Jeder lebt da in seinem Fürsichsein nur in dem anderen, und empfängt sich erhöht und befriedigt daraus zurück. Diese Dialektik des Sichverlierens an den Anderen und des Sichwiederfindens in ihm ist die Liebe, sie selbst dieß ewige und süße, so freie als nothwendige, Hervorbringen und Auflösen dieses Widerspruchs."

sein eigenes Bedürfniß befriedigt: das liegt am anschaulichsten in der Geschlechtsliebe vor; und zwar nicht etwa bloß in ihr als sinnlicher.

§. 154. Ungeachtet so das in Gemeinschaft Treten, sofern es gelingt, als ein sich gegenseitig Ergänzen der Einzelpersonen die Befriedigung des Bedürfnisses dieser Personen, und zwar auf *beiden* Seiten, *zur nothwendigen Folge hat*: so ist doch bei dem Lieben *das Motiv* keineswegs das Suchen dieser Befriedigung des *eigenen* Bedürfnisses, sondern die Abzweckung geht bei ihm *lediglich* auf die Herstellung der Gemeinschaft, also einerseits auf die Aufhebung der Geschiedenheit und andrerseits auf den Vollzug der Verbindung. Darin besteht die *Lauterkeit* der Liebe*). Auch wo sie zurückgewiesen wird mit ihrer Mittheilung und ihrem Suchen nach Gemeinschaft, begibt sich die Liebe des Liebens nicht. Sie muß dem lieblosen Gegenstande ihres Liebens *zürnen*, aber sie *liebt* fort, liebt *ihn* fort. Die Liebe sucht nichts sonst als die Vereinigung der menschlichen Einzelwesen zu einer einheitlichen Totalität, und zwar um *des moralischen Zwecks willen*, dessen Realisirung dadurch bedingt ist. Was, wenn sein Gemeinschaft Suchen Erfolg hat, als *Folge*, und zwar als *nothwendige* Folge davon, dem Liebenden von Föderungsmitteln für *seinen* individuellen moralischen Zweck zutheil wird, das *fällt ihm* eben *zu*, er hat es nicht *gesucht* in seiner Liebe, ungeachtet er allerdings Ein für alle mal weiß, daß das Lieben seinen eigenen individuellen Lebenszweck, wofern er anders von ihm in moralisch normaler Weise gefaßt wird, nicht beeinträchtigen *kann*, sondern vielmehr fördern muß**). Wenn das Lieben *beides* ist, ein Geben und ein Empfangen, so ist doch in ihm wesentlich das Geben dasjenige, worauf es gerichtet ist, und das *Geben*wollen der *alleinige* Antrieb, von dem es ausgeht und geleitet wird. Die Liebe *sucht* nie das Ihre, sondern immer nur das des Andern***); sie ist nie eine *begehrende*, sondern immer

*) J. H. Fichte, System d. Ethik, I, S. 414: „Liebe ist niemals und in keinem Sinne nur erweiterter, *vertiefterer* Egoismus."

**) *Schleiermacher*, System der Sittenlehre (Ausg. von *Schweizer*), S. 381: „Was wahre Liebe sein soll, muß zugleich und auf gleiche Weise das Subjekt selbst und Andere zum Gegenstande haben."

***) Phil. 2, 4.

eine sich hingebende, und daß Geben seliger ist als Nehmen*), bleibt unverrückbar ihr Grundsatz. Auch gibt die Liebe nicht etwa um zu empfangen, sondern sie gibt um mitzutheilen. Alles (wirkliche) Lieben hebt mit dem Mittheilen an, nicht mit dem empfangen Wollen, und in jedem Liebesverhältniß ist der Akt, durch welchen es gestiftet wird, ein Akt des Mittheilens auf Seiten eines Gemeinschaft Suchenden, durch welchen dann auch in dem Anderen, dem Empfangenden, der Trieb hervorgerufen wird, seinerseits wieder mitzutheilen an den, der ihm zuerst mitgetheilt hat. Aber indem die Liebe nur geben will, erweist sie sich doch als wirkliche Liebe grade darin, daß sie, was ihr vom Nächsten gegeben werden will, ihrerseits aufnimmt in Dankbarkeit, und diese ihre Dankbarkeit immer wieder von Neuem entzündet an der Flamme der Liebe des Nächsten. In dieser Begegnung mit fremder Liebe wird ihr fort und fort gegeben**), indem sie selbst gibt und ihrerseits nur auf das Geben gerichtet ist. Sofern überhaupt das Bedürfniß als Motiv wirksam wird bei dem Lieben, ist es nicht das eigene des Liebenden, sondern das des Nächsten; diesem allein will es Befriedigung bringen, nicht jenem***). Das Bedürfniß des Nächsten allein, nicht auch das eigene, bietet ja dem Liebenden die Möglichkeit, mit dem Nächsten

*) Ap. G. 20, 35.

**) Luc. 6, 38. (Vgl. dazu Baader, Ueber die Freiheit der Intelligenz (S. W., I.,), S. 140.) Joh. 12, 24.

***) Baader, Fermenta cognitionis (S. W., II.,), S. 179: „Die Liebe ist vielmehr eben nur darum Liebe, weil sie bedürfniß- und begierdefrei ist." Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 443: „Alle Liebe (ἀγάπη, caritas) ist Mitleid." Vgl. das. das Nähere. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit u. s. w., S. 309: „Die göttliche Liebe ist vielmehr eben darum die absolut schöne und würdevolle, weil sie sich ihre Gegenstände selbst schafft, aus keinem anderen Motive, als um ihnen wohlzuthun. Die menschliche Nächstenliebe wird also in dem Grade ihrem göttlichen Urbilde am ähnlichsten sein, je weniger sich irgendwelche andere Motive in sie hineinmischen, als das Eine, welches sie selbst ist, dem Andern ein Wohl zuzufügen." Schenkel, Dogm., II., 1, S. 15: „Nun ist aber die Liebe ihrem Wesen nach auch nicht ein Bedürfniß nach Anderem; jedes Bedürfniß ist vielmehr das Gegentheil der Liebe, d. h. eine feinere oder gröbere Form des Egoismus. Die Liebe ist die Bestimmung des eigenen Wesens für Andere, nicht aber die Bestimmung Anderer, für das eigene Wesen zu sein; sie ist an sich bedürfnißlose Selbstmittheilung des eigenen Wesens an das Fremde."

Gemeinschaft anzuknüpfen, unmittelbar dar, und ist also für ihn eine unmittelbare Sollicitation zum Versuch einer solchen Anknüpfung, nämlich durch Mittheilung an den Anderen, durch ein Geben. Aber indem die Liebe lediglich das Bedürfniß des Nächsten erfüllen will durch sich, wird, wenn sie wieder auf Liebe trifft, unmittelbar zugleich ihr eigenes Bedürfniß erfüllt; indem sie nur die Anderen ihrerseits ergänzen will, ergänzt sie unmittelbar zugleich sich selbst durch diese Anderen; eben in der Befriedigung der Anderen hat sie unmittelbar zugleich ihre eigene Selbstbefriedigung. Indem nun so die Liebe, falls sie Erwiederung findet, für den Liebenden unmittelbar zugleich seine eigene Befriedigung mit sich führt, hat sie unmittelbar ihre Frucht bei sich selbst. Sie trägt dem Liebenden in der That eine Frucht ein; ja alle moralische Frucht wird überhaupt nur der Liebe zu Theil, weil allein vermöge ihrer das menschliche Einzelwesen in seiner natürlichen Unselbständigkeit seine volle Selbstbefriedigung finden kann, so daß sie auch das allein wahrhaft Beglückende ist. Aber indem sie sich dieser ihrer Frucht erfreut, kommt ihr doch kein Gedanke daran, in ihr einen Lohn zu sehen. Der Liebende kann dieselbe, ungeachtet sie eine Folge seines Liebens ist, gleichwohl nicht diesem und überhaupt nicht sich selbst ursächlich zuschreiben. Denn sie war ja mitbedingt durch die eigene Selbstbestimmung des Nächsten, nämlich durch dessen liebevolle Annahme des Antrags der Gemeinschaft. Und so reflektirt sich das Bewußtsein um jene Frucht in dem Liebenden vielmehr als Dankbarkeit gegen den Nächsten. In seiner überströmenden Dankbarkeit geht ihm jeder Gedanke an einen Lohn unter. Seine Selbstbefriedigung nimmt er als ein freies Geschenk der nur im Beglücken sich befriedigenden Liebe hin. Suchen kann die Liebe keinen Lohn; denn sie findet unmittelbar in sich selbst ihre volle Befriedigung, und die Vorstellung eines Lohnes ist für sie überhaupt gar nicht vorhanden. So schließt die Liebe aus dem menschlichen Leben unbedingt alle Lohnsucht aus, und besitzt gleichwohl alles, was nur immer als Lohn gesucht werden könnte.

Anm. 1. Stahl, Philosophie d. Rechts (2. A.), II., 1, S. 106 f., schreibt treffend: „Der Urbegriff der Liebe ist, daß die Person an der Befriedigung der anderen Person ihre eigene Befriedigung finde. Alle

andere Liebe ist von dieser getragen.“ Wir erinnern auch an das schöne Wort von Jul. Müller, Die christl. Lehre von d. Sünde (1. A.), I., S. 51: „Wir dürfen uns nicht scheuen, das, was Diotima in Platons Symposium vom Eros sagt, auf die Liebe nach ihrem christlichen Begriffe überzutragen; sie ist das Kind des Ueberflusses und des Mangels, und zwar so, wie Herder die schöne Allegorie mit tiefem Sinn weiter ausführt, daß der Ueberfluß eben so sehr des Mangels bedarf, um sich mittheilen zu können, als der Mangel des Ueberflusses, um zu empfangen.“

Anm. 2. Die Genesis der Liebe in dem menschlichen Individuum, wie sie im §. verzeichnet worden, ist schon in den Naturverhältnissen des menschlichen Daseins mit Nothwendigkeit begründet. Denken wir die ersten Menschen im Beginn ihrer moralischen Entwickelung, so gibt es zwischen ihnen noch keine wahre (d. h. schlechthin uneigennützige) Liebe, sondern nur erst die letztliche materielle Naturbasis derselben, die geschlechtliche Anziehung (im weitesten Sinne dieses Worts). Allein indem sie kraft dieser beiderseitig eigennützigen Weise sich einer dem anderen hingeben, erzeugen sie Kinder, welche für sie Gegenstände einer uneigennützigen gemeinsamen Hingebung werden, und so kommt es in ihnen zu wahrer Liebe. (S. unten §. 323.) Die Liebe geht in der Welt von der Geschlechtsliebe aus, und moralisirt sich als wirkliche oder moralische Liebe zuerst in der elterlichen Liebe, hinter der die Liebe der Kinder zu den Eltern und die geschwisterliche, überhaupt die blutsverwandtschaftliche Liebe an Reinheit schon weit zurücksteht. Nachdem aber einmal eine Gemeinschaft der Menschen besteht, empfängt der Einzelne nothwendig früher von dem Ganzen, das er ja durchweg zu seiner Voraussetzung hat, als er selbst etwas bei ihm suchen kann. Wie das menschliche Einzelwesen ins Leben tritt, ist es ja unmittelbar noch unfähig zu irgend einem spontanen Akt, und kann nur aufnehmen, was Andere, rein zuvorkommend, in Liebe von dem Ihrigen ihm entgegenbringen; es kann nur erst sich lieben lassen von den Anderen, die sich ihm hinzugeben begehren und in diesem ihrem sich ihm Hingeben ihre eigene Befriedigung finden. Aber indem das menschliche Einzelwesen so die Mittheilung der Anderen empfängt, erwacht eben hiermit in ihm auch die Dankbarkeit gegen diese Anderen, und mit ihr zugleich der Trieb, nun auch seinerseits ihnen mitzutheilen, und zwar näher, sich selbst ihnen wieder hinzugeben. Alles Lieben geht so jetzt in dem menschlichen Einzelwesen von der Dankbarkeit aus; es ist immer ein durch von Anderen, überhaupt von

dem Ganzen der menschlichen Gemeinschaft empfangene Liebe sollicitirtes, (Patriotismus im weitesten Sinne) und die primitive Form seiner Liebe ist bei Jedem die dankbare Gegenliebe. Wir lieben alle, weil wir zuerst geliebt worden sind.

Anm. 3. Die Selbstliebe, von der so viel die Rede ist, ist ein durchaus unklarer und verwirrender Begriff*). Ihm gegenüber ist der Satz von Schmid**) geltend zu machen: „Liebe ist Gemeinschaftsstiftung; damit sind immer zwei Subjekte gesetzt." Diese Selbstliebe läuft gar sehr Gefahr, das Gegentheil der Liebe zu sein***). Was man wohl mit ihr meint, sei es nun die Selbstachtung †) oder das wohlberechtige Verlangen nach Glückseligkeit, das alles ist nicht Selbstliebe. Von Selbstliebe kann als von etwas Rechtmäßigem nur etwa in dem Sinne die Rede sein, daß wir unsre empirische Person an unsre ideale Person hingeben, die uns zu realisiren aufgegeben oder bezw. bereits relativ in uns realisirt ist ††). Dafür ist aber Selbstliebe ein äußerst mißverständlicher Ausdruck.

§. 155. Die Liebe, nämlich, wie sie hier überall gedacht wird, die Nächstenliebe, ist, dem Begriff des Moralischen zufolge, wesentlich religiös bestimmt, d. h. sie ist wesentlich Liebe Gottes in dem Nächsten oder Liebe des Nächsten in Gott, — Liebe des Nächsten, wie er sich im Lichte der Idee Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott darstellt, also Liebe des Nächsten als des Ebenbildes Gottes und des Kindes der großen Familie Gottes, — kurz, die Nächstenliebe ist wesentlich Bruderliebe. Und eben nur als diese religiöse, also nur als Bruderliebe ist sie die wahre und

---

*) Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 585 f., definirt die Selbstliebe als „das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, des Wohlgefallens an dem eigenen Wesen und dessen Eigenschaften, Kräften, Fähigkeiten ꝛc." Er setzt hinzu: „Der Mensch bedarf dieses Gefühls eben weil er ein Selbst ist, weil er im Selbstbewußtsein sich selber kennen lernt, sich mit Anderen vergleichen kann, und wei er kraft seiner Freiheit Herr seiner selbst und seines Lebens ist. Wie sehr er desselben bedarf zeigen die freiwilligen Selbstmorde."

**) Christl. Sittenlehre, S. 256 f. Vgl. auch S. 409.

***) Herbart (Einleitung in die Philosophie, 5. A., §. 155,) bemerkt sehr mit Recht: „Die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde."

†) Diese ist es doch vorzugsweise, was Schenkel unter der „Selbstliebe" versteht. S. Dogmatik, II., 1, S. 235 f.

††) Vgl. Lange, Dogmat., I., S. 270 f.

vollkommene. Denn allein in jenem religiösen Lichte angeschaut, kann der Nächste Gegenstand wahrer (normaler) Liebe sein*). Diese Bruderliebe nun gehört wesentlich zur Gottesliebe (§. 120 ff.), so daß diese schlechterdings nicht ohne jene gedacht werden kann**). Denn da einerseits die Gottesliebe ihrem Begriff nach Selbsthingebung an den Zweck Gottes, dieser aber der moralische Zweck ist (§. 121), andrerseits aber für die Realisirung dieses moralischen Zwecks die Präliminarbedingung das Verbundensein der menschlichen Individuen in Liebe ist (§. 142): so stellt sich die Arbeit an der Herstellung dieser Verbindung, also das den Nächsten, oder näher den Bruder, Lieben der Gottesliebe als ihre alleroberste Aufgabe***). Ja noch mehr. Da die moralische Aufgabe in ihrem Gesammtumfang auf die Aufgabe, schlechthin zu lieben, zurückkommt†): so deckt sich die Nächstenliebe als Bruderliebe sogar vollständig mit der Gottesliebe, und Gottesliebe und Nächstenliebe als Bruderliebe sind geradezu Eins††). Dieß jedoch so, daß die Nächsten- und Bruderliebe ihre volle Wahrheit und ihre Vollendung nur in schlechthiniger Beseelung durch die Gottesliebe findet†††).

Anm. 1. Gottesliebe (s. §. 120.) und religiöse (Nächsten-) Liebe sind nicht identische Begriffe, ungeachtet sie in der Sache angegebermaßen zusammenfallen. Die religiöse Liebe ist nicht die Gottesliebe, sondern die (Nächstenliebe als) Bruderliebe.

Anm. 2. Die Einheit der Gottesliebe und der Nächsten-

---

*) 1 Joh. 5, 2. 3.

**) 1 Joh. 4, 11. 12. 20. 21. C. 5, 1.

***) Vgl J. H. Fichte, System der Ethik, I., S. 819 f.

†) Röm. 13, 8—10.

††) Math. 22, 35—40.

†††) 1 Joh. 5, 2. J. H. Fichte, a. a. O., I., S. 819: „Die Bruderliebe ist ihrem tiefsten Wesen nach nichts menschlich Hervorzubringendes, durch verstandesmäßige Ueberzeugung Anzuerziehendes: sie ist die stete, thatkräftige Ueberwindung des specifisch Menschlichen in uns, der Selbstsucht, durch eine höhere übermenschliche Kraft im Menschen selber, durch die Kraft des Göttlichen: — sie ist der thatsächliche Erweis vom Dasein Gottes im Menschen und vom Sein der Menschheit in Gott." Baader, Vorless. ü. specul. Dogmat., H. 5, (S. W. IX.), S. 270: „Nur der von seinem Höheren (der absolut Hohe ist ihm Gott) sich geliebt Wissende kann seines Gleichen, und was unter ihm ist, lieben."

liebe (nämlich als Bruderliebe) angehend, macht Heubner (Kirchenpostille, I., S. 741,) folgende treffende Bemerkung: „Dieses erste große Gebot" (Mtth. 22, 37—40,) „steht mit Buchstaben geschrieben im Gesetz, aber lebendig uns vor Augen gestellt ist es in Jesu Christo. Er ist, was dieses Gebot ausspricht: er ist die Liebe gegen Gott, er ist die Liebe gegen die Menschen."

§. 156. Aus dem Bisherigen folgt, daß jede moralische Funktion (alles Thun und Lassen) des menschlichen Einzelwesens (von allem anderen abgesehen) eine normale nur ist, sofern sie, was sie auch außerdem sein möge, ein Akt der Liebe, ein Lieben ist (in der Liebe geschieht)*), — und zwar in dem doppelten Sinne: einmal daß sie aus der Liebe hervorgeht, d. h. daß die Liebe in ihr als Bestimmungsgrund mitgesetzt ist, — und fürs Andere daß sie die Liebe fördert, und zwar in dem möglicherweise größten Maße. Zur Normalität aller moralischen Funktionen wird also wesentlich erfordert, daß das moralische Subjekt, d. i. das menschliche Einzelwesen, indem es moralisch agirt (indem es handelt), einerseits in Uebereinstimmung und überhaupt in Gemeinschaft mit den übrigen moralischen Subjekten, d. i. mit den übrigen menschlichen Einzelwesen agire, andrerseits aber durch seine Aktion diese Uebereinstimmung seines Handelns mit dem Handeln der übrigen menschlichen Einzelwesen steigere, überhaupt seine Gemeinschaft mit diesen im möglicherweise höchsten Maße vollständiger vollziehe, extensiv und intensiv. Denn, wie wir schon wissen, nur sofern das menschliche Einzelwesen sich in seinen moralischen Aktionen im Einklange mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen selbst bestimmt, bestimmt es sich wirklich selbst, weil wirklich als Mensch (§. 142), oder: nur sofern es in seinen menschlichen Aktionen als mit den übrigen menschlichen Einzelwesen in Gemeinschaft stehend agirt, und durch seine moralischen Aktionen diese Gemeinschaft fort und fort immer vollständiger vollzieht, ist es zur moralischen Arbeit, zur Ausführung der moralischen Aufgabe, soweit sie auf seinen Theil kommt, tauglich (§. 142). Wenn so alles menschliche Thun und Lassen,

*) Wuttke, Handb. der christl. Sittenlehre, I., S. 436: „Es ist kein sittliches Thun irgend einer Art denkbar, was nicht Ausdruck der Liebe wäre." Vgl. 1 Cor. 16, 14.

um normal zu sein, schlechthin ein Thun und Lassen in der Liebe sein muß, aus der Liebe aber, ihrem Begriff zufolge, jeder Gedanke an einen Lohn und jedes Suchen eines Lohnes ausgeschlossen ist (§. 154): so ist ganz von selbst alle Lohnsucht Ein für allemal abgethan.

§. 157. Diesem allem zufolge ist das Verhältniß zwischen den menschlichen Einzelwesen und der Menschheit als Ganzem von der Art, daß die Zwecke und die Interessen beider schlechthin in einander verflochten und solidarisch miteinander verbunden sind. Beide, der moralische Zweck der Menschheit als solcher oder der universelle moralische Zweck und die individuellen moralischen Zwecke der einzelnen menschlichen Individuen, können nur mit einander erreicht werden. Sie kommen daher nie (wirklich) in Kollision und Konflikt mit einander, sondern jede Förderung des einen ist wesentlich zugleich auch eine Förderung des andern. Beide moralische Zwecke, der individuelle und der universelle, fallen also schlechthin zusammen*), oder der moralische Zweck ist wesentlich nur Einer, aber als dieser ein wesentlich doppelseitiger, nämlich sowohl der universelle als auch der individuelle, d. h. der organische Komplex aller individuellen moralischen Zwecke**).

Anm. Es ist allemal ein sicheres Zeichen von einer eingetretenen Störung, wenn der moralische Gesammtzweck und die individuellen moralischen Zwecke in Kollision gerathen, oder wenn die vielen individuellen moralischen Zwecke unter einander selbst kollidiren. — Ein sehr unvollkommener Ausdruck für den universellen moralischen Zweck ist „das allgemeine Beste.“

---

*) Pécaut, De l'avenir du Protestantisme en France, p. 69: Travaillons pour nous-mêmes et en nous-mêmes, c'est la plus sure maniere de travailler pour tous.

**) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 382 f.: „Daher ein gewisses alle Menschen umfassendes Verhältniß der Solidarität. . . . . Je enger die Lebenskreise sind, desto stärker ist auch die die Mitglieder derselben verknüpfende Solidarität. . . . . Aus dieser innigen organischen Verknüpfung erklären sich die sympathetischen Gefühle.“ Mehring, Religionsphilosophie, S. 549: „Es läßt sich nicht denken, daß je das Individuum zu seinem Ziele kommen würde, wenn nicht das Ganze der Geschichte in einen Zustand der Vollendung einträte.“

III. Die Bildung.

§. 158. Das menschliche Einzelwesen ist aber in seiner Natürlichkeit auch aus dem weiteren Grunde nicht geeignet, das Subjekt des moralischen Processes zu sein, weil es auch eine unrichtige, eine positiv unrichtige, Bildung des menschlichen Geschöpfs ist (§. 132). Gesetzt also immerhin, es wäre die Vollzahl der menschlichen Individuen erreicht und unter sich durch die Liebe zu vollendeter Gemeinschaft einheitlich verbunden: so würde doch auch dieser große Totalorganismus der menschlichen Einzelwesen immer noch nicht dazu qualificirt sein, die moralische Aufgabe zu lösen. Denn diese ist, wie bereits gesagt worden, eben nur für den richtigen Menschen lösbar, nun und nimmermehr für den falsch konstruirten. Ein unrichtiges Denken kann dieselbe niemals richtig verstehen und ein unrichtiges Wollen kann sie niemals richtig ausführen, wie viele die Denkenden und Wollenden auch immer sein möchten, und wie innig unter einander vereint auch immer. Aber eine solche einheitlich organische Verbindung der Gesammtzahl der menschlichen Einzelwesen ist ja auch ohnehin ganz unausführbar, wenn die Einzelnen, wie dieß angegebenermaßen im Begriff der menschlichen Individualität als der natürlichen mitliegt, unrichtig angelegte Menschen sind. Unter solchen läßt sich eine vollendete, eine schlechthin organisch einheitliche Gemeinschaft in der Liebe nun einmal nicht herausbringen; sie gehen eben nicht schlechthin zusammen untereinander infolge ihrer Irregularität. Damit stellt sich denn also noch eine weitere Präliminarbedingung für die Lösbarkeit der moralischen Aufgabe heraus. Es wird eine vorgängige Umgestaltung der natürlichen Individualität in dem menschlichen Einzelwesen auf moralischem Wege erfordert, eine Berichtigung (Korrektion, Rektifikation) derselben, nämlich vermöge ihrer Richtigstellung (Regulirung) nach dem Begriffe des Menschen an sich, m. a. W. nach dem universellen*) Menschen oder (wie wir uns forthin ausdrücken werden) nach der universellen Humanität. Ist eine solche nicht möglich, so muß das moralische Werk überhaupt aufgegeben werden, ist sie aber ausführbar, so ist ihr Vollzug eine zweite prälimi-

*) Im Gegensatz gegen den individuellen.

ninäre moralische Forderung und Aufgabe, die denn auch, wie eben angegeben worden, mit der zuerst aufgestellten (des Vollzugs einer Gemeinschaft in der Liebe unter den menschlichen Einzelwesen) in unauflöslichem innerem Zusammenhange steht.

§. 159. Die geforderte Korrektion der natürlichen Individualität ist aber ausführbar. Man muß nur die Forderung selbst richtig verstehen. Es wird mit ihr nicht etwa die Aufhebung der Individualität an dem menschlichen Einzelwesen gefordert, welche ja nichts anderes wäre als die Aufhebung seines Seins als dieses konkreten Einzelwesens selbst, und überdieß eine physische Unmöglichkeit, weil seine Individualität seiner materiellen Natur nothwendig inhärirt; sondern nur darauf geht sie, daß in dem menschlichen Einzelwesen das Individuelle dem Ansich- oder Universell-Menschlichen schlechthin zugeeignet werde, dadurch nämlich, daß seine Individualität sich zu der universellen Humanität in das Verhältniß schlechthiniger Dependenz stellt und sich durch sie schlechthin bestimmen läßt. Das menschliche Einzelwesen kann freilich nicht darüber hinaus, seine menschlichen Funktionen unter der Bestimmtheit seiner konkreten Individualität zu vollziehen; aber es kann und muß lernen, dieselben ungeachtet und unbeschadet seiner besonderen Individualität zugleich unter der Bestimmtheit der universellen Humanität zu vollziehen, d. h. sie unter der Bestimmtheit seiner besonderen Individualität als einer selbst durch die universelle Humanität bestimmten zu vollziehen. Geschieht dieser Forderung ein Genüge, so ist in der besonderen Individualität des menschlichen Einzelwesens die universelle Humanität mitgesetzt und umgekehrt jene in dieser; damit aber ist dann seine Individualität regulirt bei ihrem unversehrten Fortbestande. Das menschliche Wesen selbst reflektirt jetzt wirklich sich selbst in der besonderen Individualität aus einem eigenthümlichen (vgl. oben §. 129), wenn gleich für sich allein unzureichenden, Gesichtspunkt; und indem es so in der vollständigen organischen Totalität der menschlichen Individuen die Totalität seiner besonderen Seiten richtig abspiegelt und realisirt, gelingt es ihm, sich in seiner ganzen Wahrheit darzustellen und Wirklichkeit zu geben.

§. 160. Die Korrektur der Individualität muß die ganze individuelle Person betreffen, beide die Persönlichkeit und die Natur

des Individuums. Als ein moralischer Vorgang kann sie aber nur durch die Persönlichkeit des Individuums vollzogen werden, die ja in diesem das alleinige Denkende und Wollende (oder Setzende) ist. Jede Veränderung an seiner Natur kann nur durch seine Persönlichkeit hervorgebracht werden, eine richtigstellende Veränderung an ihr aber nur durch seine richtiggestellte Persönlichkeit. Die Persönlichkeit muß also den Anfang der ihr aufgegebenen Richtigstellung des Individuums mit sich selbst machen, mit ihrer eigenen Regulirung. Sie muß vor allem sich selbst der universellen Humanität konformiren, nämlich denkend und wollend, — dadurch also, daß sie als verstandesbewußte die Idee der universellen menschlichen Persönlichkeit in ihr Bewußtsein aufnimmt und als willensthätige sie ihrem Willen aneignet. In demselben Verhältniß, in welchem sie so sich selbst regulirt hat, vermag sie dann auch ihre Natur, indem sie bestimmend auf sie einwirkt, zu reguliren. Und zwar bringt sie diese Wirkung auf dieselbe ganz unvermeidlich hervor. Denn indem die sich selbst regulirende individuelle Persönlichkeit vermöge des moralischen Lebensprocesses sich einen ihr entsprechenden individuellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus anerzeugt (§. 107. 251.), ist dieser eben mehr und mehr ein regulirter.

§. 161. Die Richtigstellung der natürlichen individuellen Persönlichkeit nach der universellen menschlichen Persönlichkeit, und mithin auch die Richtigstellung der natürlichen Individualität überhaupt, hat jedoch zu ihrer unumgänglichen Voraussetzung, daß für das menschlische Einzelwesen ein für diesen Zweck geeigneter Regulator gegeben ist, also eine (richtige) Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit. Ohne den Besitz eines solchen objektiven Regulators ist es für die individuelle Persönlichkeit augenscheinlich unmöglich, sich selbst zu reguliren. Diese Voraussetzung findet sich nun aber auch thatsächlich vor, — nämlich innerhalb der moralischen Gemeinschaft, die wir ja bereits von einem anderen Gesichtspunkt aus unbedingt haben fordern müssen, — eben in jenem moralischen Gemeingeist, den wir schon oben (§. 140) als ein Produkt des inneren Lebensprocesses der moralischen Gemeinschaft kennen gelernt haben. Ihn kennen wir ja schon (s. §. 140) als grade eine solche Objektivirung der universellen menschlichen Persön-

lichkeit, wie wir ihrer an dieser Stelle bedürfen. An ihm können die natürlichen individuellen Persönlichkeiten sich reguliren; aber auch nur mit seiner Hülfe können sie es, so daß sein Vorhandensein eine wesentliche Bedingung für die Normalität der Entwickelung der menschlichen Moralität ist. Und so ist denn die zu fordernde Berichtigung der natürlichen Individualität allerdings nur innerhalb der moralischen Gemeinschaft möglich. Als die absolute (die schlechthin richtige) aber auch nur innerhalb der (extensiv und intensiv) absoluten moralischen Gemeinschaft, weil nur sie eine vollkommene Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit aus sich heraus absetzen kann (§. 140); und nur in ihr ist sonach die absolute Normalität der menschlichen Moralität und die absolut vollendete Entwickelung dieser möglich. Da jedoch auch umgekehrt die Regulirung der natürlichen Individualität eine Bedingung der Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen unter einander ist (§. 156.): so ist nicht minder auf der anderen Seite auch wieder der Fortschritt der menschlichen Gemeinschaft und des in ihr sich absetzenden Gemeingeists wesentlich bedingt durch den Fortschritt in der Regulirung der natürlichen Individualitäten der zur moralischen Gemeinschaft verbundenen Einzelwesen, und erst mit dem vollständigen Richtiggestelltsein der natürlichen Individualitäten aller die Menschheit konstituirenden Einzelwesen ist die vollendete moralische Gemeinschaft und in ihr der vollkommene Gemeingeist und folglich auch die vollkommene Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit und überhaupt der universellen Humanität möglich.

§. 162. Nimmt nun innerhalb der moralischen Gemeinschaft in dem menschlichen Einzelwesen seine individuelle Persönlichkeit angegebenermaßen die Richtung auf die Nachbildung der universellen menschlichen Persönlichkeit in sich (oder, was damit gleichbedeutend ist, auf ihre Hineinbildung in die universelle menschliche Persönlichkeit), so ist die berichtigende Umbildung ihrer Natur durch sie möglich. Nämlich vermöge der Vollziehung des sittlichen Processes. Denn dieser ist ja ein Prozeß der Umbildung der materiellen menschlichen Natur, und zwar näher der Transsubstantiation derselben in eine geistige. Diese Umarbeitung derselben kann nun un-

mittelbar zugleich ihre Berichtigung sein, — und zwar deshalb, weil das neue Element, in welches sie übersetzt wird, der Geist, seinem Begriffe zufolge für die absolute Organisation susceptibel, oder vielmehr gar nicht anders als schlechthin organisirt denkbar ist. Vermöge des sittlichen Processes kann und soll demnach in dem menschlichen Einzelwesen durch die Funktion seiner individuellen Persönlichkeit, indem sie sich der universell menschlichen unterordnet und zueignet, sein materieller Naturorganismus, indem er in einen geistigen transsubstanzirt wird, zugleich aus einer unrichtigen (irregulären) menschlichen Natur in eine richtige (reguläre) umgearbeitet werden. Diese Umformung der individuellen Natur ist aber wesentlich eine Ueberwindung derselben. Sie kann daher nicht, ohne daß dieser Gewalt angethan wird, bewerkstelligt werden, und folglich auch nicht ohne eine Anstrengung, gegen welche die individuelle Persönlichkeit als natürliche sich sträuben muß.

Anm. Eine schlechthinige, eine ihrem Begriff schlechthin entsprechende Realisirung der menschlichen Natur, und folglich auch der menschlichen Persönlichkeit, überhaupt des menschlichen Geschöpfs, kann nur im Elemente des Geistes erreicht werden, nimmermehr in dem der Materie. S. §. 132.

§. 163. In ihrer bloßen Natürlichkeit, wie sie noch nicht der universellen Humanität zugeeignet ist, also in ihrer natürlichen Rohheit, ist die Individualität die Partikularität. Ihre Bemeisterung durch die universelle Humanität mittelst ihrer eben beschriebenen Richtigstellung ist die Bildung (die Kultur im eigentlich ethischen Sinne dieses Worts), d. i. die Herausarbeitung der universellen Humanität aus der unmittelbaren bloß individuellen, aus der Partikularität, in der jene von Natur vergraben und gefangen gehalten liegt. Das Ergebniß derselben ist die Gebildetheit. Je höher diese sich steigert, desto klarer leuchtet die universelle Humanität, die Humanität an sich, durch die von ihr abgeschliffene oder für sie flüssig gewordene Individualität hindurch. Daher der Adel, den die (wahre) Bildung verleiht. Zufolge §. 161 ist Bildung, und folgeweise auch Gebildetheit, nur in der moralischen Gemeinschaft möglich und die absolute oder die vollendete Gebildetheit nur in der absoluten oder der vollendeten (normalen) moralischen Gemeinschaft.

Anm. Um der Genauigkeit willen haben wir uns statt des auch in intransitiver Bedeutung gebrauchten „Bildung" des Ausdrucks „Gebildetheit" bedient. Der hier aufgestellte Begriff derselben trifft genau mit dem zusammen, was der Name Bildung (in diesem intransitiven Sinne) bezeichnen will*). Alle Bildung ist einerseits Bildung zur eigentlichen Humanität und andrerseits wesentlich individuell. Ohne ein entschiedenes Hervortreten der Individualität gibt es keine Bildung. Aber auch umgekehrt ohne Bildung gibt es kein entschiedenes Hervortreten der Individualität, die sich nur auf dem Hintergrunde der Universalität bestimmt als solche abhebt. Auch der Erfahrung zufolge treibt erst die Kultur die individuellen Differenzen, die psychischen und die somatischen, also namentlich auch die

*) Es mag hier an die sehr beachtenswerthen Erörterungen dieses Begriffs von Harleß erinnert werden: Das Verhältn. des Christenthums zu den Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, S. 31—38. 60—62. Es heißt hier S. 32: „Vielmehr ruht alles, was Bildung von Individuen oder Völkern heißt, auf einer Reihe von Naturbestimmtheiten des Menschen und des menschlichen Geistes, welche die ihnen entsprechende Pflege von Seiten der Menschen gefunden haben. Und das, was die Bildung von der technischen Berufsthätigkeit unterscheidet, besteht darin, daß sie nirgends in einem vereinzelten Wissen und Können aufgeht, sondern nur da ist, wo sich der Sinn und die Empfindung des Menschen für die Gesammtheit der ihn bestimmenden Lebensbeziehungen lebendig erhalten hat. Die Universalität dieser lebensvollen Theilnahme an allem, was menschliches Wissen und Können bedingt, ist das Kennzeichen echter Bildung, welche eben so sehr darauf verzichtet, vereinzeltes Wissen und Können für Bildung zu halten, als sie sich hütet, die Bildung des Einzelnen in die Unnatur des Alles-Wissens und Alles-Könnens zu überspannen." Ferner S. 38: „Wir nennen den Geist gebildet nicht deßhalb, weil er in irgend einer von Menschen so genannten Bildungsform erstarrt ist, sondern weil in ihm die Gesetze alles dessen lebendig geworden sind und lebendig erhalten blieben, was von Menschen menschlich wahr, gut und schön genannt werden darf." Desgleichen S. 60 f.: „Das ist der Gewinn der wahren Bildung, daß man ihre Bahnen nicht betreten und auf die geschichtlich gegebenen Bildungsmittel nicht eingehen kann, ohne zugleich den Menschen in der Verschiedenheit seiner geistigen Anregungen kennen zu lernen, und so zu einem Verständniß seiner ihm eigenthümlichen Art auf einem Wege zu gelangen, welcher sich durch keinen anderen ersetzen läßt." Nicht ohne Interesse sind hier auch die nachstehenden Bemerkungen Hegels in seiner Encyklopädie (S. W., VII., 2). — Er schreibt S. 314: „Der Gebildete fühlt — da er das Empfundene nach allen sich dabei darbietenden Gesichtspunkten betrachtet, — tiefer als der Ungebildete, — ist diesem aber zugleich in der Herrschaft über das Gefühl überlegen, weil er sich vorzugsweise in dem über die Beschränktheit der Empfindung erhabenenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt." Und S. 328 f.: „Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der un-

physiognomischen, zu distinkter Schärfe hervor*). Es ist eine Thatsache, daß in den niederen, den „ungebildeten" Klassen der Gesellschaft die Individualität weit schwächer hervorscheint als in den höheren, den „gebildeten", namentlich auch die physiognomische. Und dasselbe gilt auch von ganzen Nationen in Beziehung auf die verschiedenen Stufen ihrer Civilisation**). Je mehr ein Individuum oder ein Volk geistig indolent ist, desto weniger charakteristisch, außer etwa eben durch den frappanten Ausdruck der Indolenz, ist selbst seine Physiognomie***).

§. 164. Indem das Individuum, zum Behuf der Regulirung seiner natürlichen Individualität, die universelle Humanität in sich aufnimmt, erfüllt und durchdringt sich in ihm diese letztere auch ihrerseits mit seiner Individualität. Seine Gebildetheit ist so zugleich ein Erfüllt- und Gesättigtsein der von ihm angeeigneten universellen Humanität in ihrer bestimmenden Wirksamkeit in ihm von seiner Individualität, d. h. sie ist zugleich Gemüth (Gemüthlichkeit), welches so die Kehrseite der Gebildetheit ist, und eben so wie diese die Totalität der Person umfaßt. (Wahre) Gebildetheit und Gemüth

---

mittelbaren Anschauung, sondern — bei allen seinen Anschauungen — zugleich in Erinnerungen; so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern, und fühlt selten das Bedürfniß der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo etwas zu begaffen ist."

*) Kant, Anthropologie (S. W., X.,) S. 340: „Im rohen Naturzustande kann man die weibliche Eigenthümlichkeit eben so wenig erkennen als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannichfaltigkeit sich nur durch Pfropfen und Inokuliren entdeckt; denn die Cultur bringt diese wirklichen Beschaffenheiten nicht hinein, sondern veranlaßt sie nur, sich zu entwickeln und unter begünstigenden Umständen kennbar zu werden." Es gilt dieß aber von allen menschlichen Individualitäten überhaupt.

**) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 100: „Auch das menschliche Geschlecht, das ohne Zweifel durch die Fülle seiner auch körperlich scharf gezeichneten persönlichen Charaktere allen Thiergattungen unvergleichlich voransteht, erzeugt doch nicht von selbst und von Natur wegen diese Mannichfaltigkeit. Je gleichförmiger die Schicksale und Beschäftigungen der Einzelnen, je enger der geistige Horizont, je niedriger und einseitiger überhaupt die Kultur eines Stammes, desto mehr sehen wir auch seine Angehörigen in eine große Monotonie des körperlichen und geistigen Naturells zurücksinken."

***) Vgl. Rosenkranz, Psychologie, S. 188.

sind demnach wesentlich Korrelata, und bei dem normalen moralischen Stande haben sie gegenseitig an einander ihr Maß.

Anm. 1. Ganz unsrer Begriffsfassung gemäß setzt Gemüthlichkeit immer einen schon irgendwie hervortretenden Grad von Gebildetheit voraus. Der rohen natürlichen Individualität, der spröden und scharfen Partikularität, so gut- und weichherzig sie auch immerhin sein mag, geht sie allezeit ab. Aber auch da reden wir nicht von ihr, wo die Individualität nicht deutlich hindurchscheint durch die abstrakte, farblose (bloße) universelle Humanität. Das Gemüth ist, wie gesagt, die Kehrseite der Gebildetheit. Die Individualität als von der universellen Humanität durchdrungen, durchleuchtet und durchwohnt ist die Gebildetheit, die universelle Humanität als von der konkreten Individualität erfüllt und gesättigt ist das Gemüth. Bei abnormer moralischer Entwickelung können aber Gebildetheit und Gemüth auch auseinander gehen, und in irgend einem Maße thun sie es dann immer. Nach der einen Seite hin kann die universelle Disciplinirung die frische Entwickelung der Individualität unterdrücken, was die trockene (wohl auch pedantische) Gemüthlosigkeit ergibt, — nach der anderen Seite hin kann die Ueberfülle und Weichheit der Individualität die Disciplin der Universalität nicht fest und nachhaltig annehmen, wovon die weiche Gemüthszerflossenheit (Gemüthsseligkeit) die Folge ist. Da, wie es sich unten (§. 176) zeigen wird, die Individualität zu der Empfindung (dem Gefühl) und dem Triebe (der Begehrung) in einem eigenthümlich nahen Verhältniß steht: so erweist sich das Gemüth namentlich in der Lebendigkeit der Empfindungen und der Triebe, ganz wie es der herrschenden Vorstellung geläufig ist. Vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I. S. 587 f.

Anm. 2. Bei unsrer Begriffsbestimmung erklärt sich die enge Beziehung beider, der Gebildetheit und des Gemüths, zum Charakter (s. unten,) welche die Erfahrung durchgängig nachweist, unmittelbar.

Anm. 3. Der Begriff des Gemüths gehört zu den schwierigsten, daher er denn auf die mannichfachste Weise bestimmt zu werden pflegt. Unsre Definition berührt sich sehr nahe mit den Bestimmungen bei Rosenkranz, Psychologie, S. 341 f., (2. A.)*), und besonders bei Martensen, Meister Eckart, S. 54—56. Ebenso mit den Erörterungeu von Schöberlein, Die Grundlehren des Heils, S. 32

*) Vgl. auch Hegel, Encyklopädie, §. 405, (S. W., VII., 2,), S. 154.

bis 34 *). Ihm zufolge ist das Gemüth „der wahre Lebensgrund" und „das innerste Leben der Persönlichkeit". Was es vor allem charakterisirt, ist, „daß persönliches und natürliches Leben in ihm aufs innigste verflochten sind". (S. 32.) „Im Gemüthe", sagt er, „sind das Natur- und Personenleben verschlungen." (S. 34.) Im Gemüthe, bemerkt er weiter, „besitzt der Mensch die eigentliche Innerlichkeit seines Wesens, seinen eigenen persönlichen Lebensschatz, aus welchem er jeden wahren Gehalt, jede wahre Fülle seines Thuns schöpft, und darin er jeden wesentlichen Gewinn und jede edlere Frucht seines Thuns wieder zurück- und aufnimmt. . . . Im Gemüthe besitzt der Mensch die unmittelbare Totalität des geistigen Daseins," in ihm „führt er sein eigentliches Selbstleben." (S. 34.) **) Ebenso ist ihm aber das Gemüth auch „das eigentliche Organ für die persönliche Gemeinschaft." (S. 34.) Sehr verwandt sind auch die Begriffsbestimmungen J. H. Fichtes, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 398—400. Er spricht von der „untheilbaren Einheit des Gemüths", und nennt dieses „den gemeinsamen Inbegriff des Individuellen wie des Universellen im Menschen." (S. 399.) „Der allgemeine Ausdruck der „Gemüthlichkeit,"" sagt er, „ist die Humanität." (S. 400.) „Das „Gemüth"", schreibt er weiter, „ist die in sich reflektirte (bewußte) Totalität von Erkennen, Fühlen, Wollen, die ungetheilte, aber zugleich erfüllte geistige Persönlichkeit, welche den ganzen Schatz und Inbegriff des Angeborenen, wie des Eingelebten, in der Empfindung besitzt, die stets bereit ist, in ausdrückliches Bewußtsein sich zu erheben und als bestimmtes Gefühl hervorzutreten." (S. 399.) Ebenso bemerkt auch er: „Im Gemüthe wurzelt das Ergänzungsbedürfniß." (S. 400.) In seiner Psychologie, I., S. 448, definirt er das Gemüth als „die Gesammtheit der Gefühlszustände des Geistes," und S. 553 als „die noch ungetheilte, rein gegensatzlose Mitte unsrer Persönlichkeit." Ganz abweichend lauten die Be-

*) Vgl. ebendenselben in den Theol. Stud. u. Krit., 1847, H. 1, S. 13 ff., wo er unter anderem sagt: „Gemüth ist das eigentliche Organ für persönliche Gemeinschaft im Menschen."

**) Vgl. Schelling, Stuttg. Privatvorles. (S. W., I. 7,), S. 465: „Das Gemüth ist das dunkle Princip des Geistes (denn Geist zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport steht." S. 466: „Das Gemüth ist eigentlich das Reale des Menschen mit und in welchem er alles auswirken soll. Der größte Geist ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen."

griffsbestimmungen von **Wirth**, Specul. Ethik, II., S. 409, („Das Gefühl, das zugleich als Wille sich regt, ist das Gemüth.") und von K. Ch. **Planck**, Die Weltalter, I., S. 212 f. Ein besonders hohes Gewicht legt auf das Gemüth Alex. **Schweizer**, Chr. Glaubensl., I., S. 314 f. 346. 357. 365.

§. 165. Da die Individualität ihre Wurzel in der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens hat, und sonach der ganze Proceß der Bildung in concreto letztlich ein Proceß der Umarbeitung jener seiner Naturseite ist (§. 160. 162): so ist die Bildung wesentlich eine Bemeisterung der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens durch die universelle Humanität, und zwar unmittelbar durch die universelle menschliche Persönlichkeit. Ihre niedere Stufe ist die Bildung der äußeren oder somatischen Organe, die Körperbildung, — ihre höhere Stufe die Bildung der inneren oder psychischen Organe, die Seelenbildung (die nicht ganz mit Unrecht s. g. Geistesbildung). Da die Individualität namentlich in dem Temperamente wurzelt (§. 131), so ist die Richtigstellung derselben oder die Bildung zugleich eine Bemeisterung und Moralisirung des Temperaments*). Möglich ist eine solche wegen der relativen Ueberwindbarkeit des Temperaments.

Anm. Alles s. g. **temperamentsmäßige** Denken und Wollen (Thun), Erkennen und Bilden, überhaupt alles temperamentsmäßige Handeln ist ein **unrichtiges**. Vorzugsweise dem Temperament gegenüber tritt ja die Forderung der Selbstbeherrschung ein.

§. 166. Von Natur ist demnach dem menschlichen Einzelwesen und insbesondere auch seiner Persönlichkeit die **universell** menschliche Art völlig fremd; diese muß erst **moralisch** an ihr gesetzt werden, die Persönlichkeit muß erst vermöge ihrer eigenen Selbstbestimmung **lernen**, ihre Funktionen auf universell menschliche Weise zu vollziehn, m. a. W. sie muß sich erst selbst **bilden**. Indem nun dieß geschieht, indem also in dem menschlichen Einzelwesen (eben durch die Bildung) seine Individualität unter die Bestimmtheit der universellen Humanität gesetzt und ihr zugeeignet wird, — und in demselben Verhältniß, in welchem dieß geschieht, ist an ihm, und zwar zunächst an seiner Persönlichkeit, eine **doppelte** Bestimmtheit gesetzt: einmal

---

*) **Volkmann**, Psychol., S. 393: „Wahre Bildung verträgt keine Leidenschaft."

die individuelle oder differente, die ihrem Begriff zufolge in jedem menschlichen Einzelwesen eine specifisch verschiedene ist, und fürs andere die universelle oder identische, welche, gleichfalls ihrem Begriff zufolge, als die gattungsmäßige, in allen menschlichen Einzelwesen schlechthin sich selbst gleich sein muß. Von vornherein fehlt diese letztere Bestimmtheit, wie gesagt, ganz an dem menschlichen Einzelwesen, da sie erst moralisch an ihm gesetzt werden muß. Diese Setzung aber kann auch nur ganz allmälig von Statten gehen. Denn da in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihr kausales Princip an seiner materiellen Natur hat, und andrerseits der Proceß der Richtigstellung der Individualität, d. h. der Bildung von der Persönlichkeit aus anhebt und sein wirksames Princip an ihr hat, (§. 160), in dem Verhältniß zwischen seiner materiellen Natur und seiner Persönlichkeit aber von vornherein das Uebergewicht der aktuellen Macht entschieden auf der Seite jener ist (siehe unten §. 182): so kann in dem frühesten Stadium seiner moralischen Entwickelung die universelle Bestimmtheit nur erst ganz undeutlich hervorscheinen an seiner Persönlichkeit, noch ganz überwuchert von der individuellen. Erst vermöge des moralischen Processes, der *also* den Bildungsproceß wesentlich mit einschließt, tritt allmälig auch jene in scharfen und festen Zügen an ihr hervor, — jedoch ohne Beeinträchtigung dieser.

Anm. Von Hause aus können wir Alle nicht wirklich denken und wirklich wollen, und folglich auch nicht wirklich erkennen und wirklich bilden; wir müssen Alle dieß alles erst mühsam lernen*).

§. 167. Vielmehr ist in dem menschlichen Einzelwesen auch seine Individualität von vornherein noch eine unbestimmte (unklare und undeutliche) und unfertige. Denn da in ihm in seinem bloß natürlichen Zustande die Persönlichkeit, also die Centrirung oder die Organisation der in ihm zur Individuität (Ungetheiltheit) zusammengefaßten Summe von Elementen des menschlichen Seins noch

*) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 813: „Sobald sich in der Seele des Kindes der Begriff regt, so können wir hier dasselbe betrachten wie bei den ersten Versuchen der Sprache; nämlich die ersten Begriffe sind nicht in Uebereinstimmung mit dem gegebenen System. Dieß hat seinen Grund in der persönlichen Eigenthümlichkeit und in der einseitigen Beschaffenheit des Stoffes, der dargereicht wird.“

nicht auf vollkommene Weise vollzogen ist, — die Individualität (Untheilbarkeit) aber ihrem Begriff zufolge causaliter eben auf der *Durchführung* jener Organisation oder Centrirung beruht: so ist seine eigenthümliche Differenz von vornherein nur erst auf unvollkommene Weise *Individualität*, d. h. *begriffsmäßige* Differenz. Die Individualität bestimmt und fixirt sich also erst ganz allmälig und erreicht ihre Vollendung nur mittelst eines langwierigen *Entwickelungsprocesses*. Dieser ist jedoch kein gesonderter Prozeß für sich, sondern er ist schon wesentlich miteingeschlossen in dem Prozeß der *moralischen* Entwickelung des menschlichen Einzelwesens *überhaupt*, und mit diesem bereits nothwendig unmittelbar mitgegeben*). In diesem Proceß laufen die Entwickelung der universellen Humanität und die der Individualität mit einander parallel. Nämlich eben nur dadurch kann in dem menschlichen Einzelwesen seine Differenz von allen übrigen sich *als eine wahrhaft begriffsmäßige* konstituiren, daß in ihm der *Begriff* des *persönlichen* animalischen Geschöpfs, also der Begriff des Menschen an und für sich, der *universelle* Begriff des Menschen zum Vollzug kommt. Denn eben nur dadurch ist ja das *menschliche* Einzelwesen nicht ein Exemplar, sondern ein *Individuum*, daß es ein *persönliches* Einzelwesen ist (§. 138.); und folglich ist es auch genau nur in demselben Maße effektiv Individuum, in welchem es effektiv *Person* ist, d. h. dem Begriff des Menschen an und für sich entspricht. Die Entwickelung der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen ist als Fortführung der organischen Centralisation seines Seins schon an sich selbst zugleich eine Fortführung der Zusammenschließung der einzelnen Elemente seiner specifischen Differenz zur *begriffsmäßigen*, weil absolut organischen, Einheit. Die Entwickelung der Individualität im menschlichen Einzelwesen besteht hiernach eben darin, daß die Differenz desselben von allen übrigen ihm immer klarer *als eine begriffsmäßige* bewußt und von ihm immer vollständiger *als eine solche* ausgestaltet wird. Dasselbe Resultat ergibt sich auch noch von einer anderen Seite her. Nämlich, weil in dem menschlichen Einzelwesen

*) *Baader*, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 422: „Je mehr unser Geist sich entwickelt, sagt Godwin, um desto mehr individualisirt er sich."

beiden, seiner materiellen Natur sowohl als seiner Persönlichkeit, schon von Hause aus die Individualität anhaftet, so wird diese letztere nothwendig mit hineingezogen in die Entwickelung der beiden ersteren, d. h. in seine, wesentlich moralische, Lebensentwickelung. Diese, weit davon entfernt, seine individuell differente Bestimmtheit auszulöschen, muß dieselbe vielmehr immer schärfer herausarbeiten, da ja die in ihr wirksamen Faktoren, die Persönlichkeit und die materielle Natur, beide schon vom Beginn des Processes an diese Bestimmtheit an sich tragen. Einerseits: da in dem menschlichen Einzelwesen seine materielle Natur sich unter dem bestimmenden Einfluß seiner mit der individuellen Differenz behafteten Persönlichkeit entwickelt: so ist ihre Entwickelung zugleich eine Potenzirung der ihr inhärirenden individuellen Differenz (das menschliche Einzelwesen wird durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Sinnen und Kräften), — und andrerseits: da die Persönlichkeit sich bis zum Eintritt der organischen Reife (s. §. 182) unter dem sie relativ bestimmenden Einflusse der sich eben durch diese Einwirkung der individuell charakterisirten Persönlichkeit je länger desto individuell differenter gestaltenden materiellen Natur entwickelt: so gilt auch von ihrer Entwickelung das Gleiche (das menschliche Einzelwesen wird durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Empfindungen und Trieben), — so daß also der Fortschritt der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens unvermeidlich zugleich eine immer höher gesteigerte Individualisirung desselben ist. Die Entwickelung der Individualität und die der universellen Humanität laufen demnach parallel in dem menschlichen Einzelwesen. Grade die Bildung selbst, als die Bearbeitung und Bemeisterung der natürlichen Individualität, bringt diese, die in ihrer bloßen Natürlichkeit nur erst die Anlage zur wirklichen Individualität ist, in den Fluß, und ist so wesentlich zugleich Entwickelung derselben.

Anm. Daß die materielle Natur des menschlichen Einzelwesens sich in desto höherem Grade individuell different gestaltet, je kräftiger ihre Entwickelung durch die Persönlichkeit influenzirt wird, und je vollständiger diese sie influenzirende Persönlichkeit in sich selbst entwickelt ist: dafür legt schon die oben §. 163, Anmerk., hervorgehobene physiognomische Erfahrungsthatsache Zeugniß ab.

§. 168. Je weiter in dem menschlichen Einzelwesen seine moralische Entwickelung, und zwar in normaler Weise, gefördert ist, desto vollständiger sind in seiner Persönlichkeit beide, die individuelle und die universelle Bestimmtheit einerseits reinlich von einander unterschieden und andrerseits unzertrennlich mit und in einander gesetzt. In der absoluten Vollendung seiner moralischen Entwickelung ist in ihm jeder moralische Moment schlechthin beides zugleich, aber ohne irgend eine Vermischung dieser beiden Bestimmtheiten, individuell und universell bestimmt, und ebenso jede ihn ausfüllende moralische Funktion, — so daß jeder individuell bestimmte moralische Moment einerseits schlechthin frei ist von einer Vermischung mit der universellen Bestimmtheit, gleichwohl aber andrerseits mit absoluter Leichtigkeit in den ihm entsprechenden universell bestimmten umschlägt, und umgekehrt; und ebenso jede moralische Funktion. Bis zu dieser absoluten Vollendung seiner moralischen Entwickelung dagegen sind in dem menschlichen Einzelwesen an seiner Persönlichkeit die individuelle Bestimmtheit und die universelle einerseits niemals schlechthin unvermischt und andrerseits niemals schlechthin in einander, und zwar um so weniger, je weiter der Moment noch entfernt ist von jener Vollendung. Vielmehr sind sie bis dahin immer nur relativ beides, sowohl unvermischt als auch in einander, und zwar dieses beides in gleichem Maß. Jedesmal aber findet ein Uebergewicht der einen Seite über die andere statt, und je nachdem nun in dem betreffenden Moment entweder die individuelle Bestimmtheit vorschlägt vor der universellen, oder umgekehrt, kommt demselben a potiori entweder der individuelle (oder differente) oder der universelle (oder identische) Charakter zu; und das Gleiche gilt auch von jeder moralischen Funktion. Alle noch diesseits der Vollendung liegenden moralischen Momente und Funktionen tragen demnach jeder und jede ausdrücklich entweder den individuellen (differenten) oder den universellen (identischen) Charakter an sich.

§. 169. Aus dem Bisherigen erhellt, daß die moralische Entwickelung als solche den Proceß der Bildung mit einschließt. Eine moralische Entwickelung ist nicht denkbar ohne Bildung, und umgekehrt, und im Falle der reinen Normalität decken beide sich schlechthin, die moralische Entwickelung des Individuums überhaupt und seine

Bildung, und jede von beiden ist das Maß der anderen, in extensiver und intensiver Beziehung.

Anm. Das Verlangen auch der untersten Klassen der Gesellschaft nach „Bildung“ ist daher ein wohlbegründetes und moralisch durchaus in der Ordnung.

§. 170. Indem die Gebildetheit für die menschlichen Einzelwesen, ihrer durchweg differenten Individualitäten ungeachtet, identische moralische Funktionen ermöglicht, nämlich eben die universellen, begründet sie die Möglichkeit einer Gemeinschaft, und zwar einer allgemeinen, oder die Möglichkeit der Liebe. Ohne die Gebildetheit würde es für die menschlichen Einzelwesen unmöglich sein, ihre moralischen Funktionen harmonisch zusammenspielen zu lassen. Und gleicherweise qualificirt die Bildung durch die Richtigstellung und zugleich Entwickelung der differenten Individualitäten diese erst dazu, daß sie, was von Haus aus keineswegs der Fall ist, wirklich zu einander passen und in einander eingreifen und sich so zu einem einheitlichen organischen Ganzen zusammenfügen, d. h. aber m. a. W. wieder: sie erst befähigt die menschlichen Einzelwesen dazu, einander auf vollkommene Weise zu lieben, sie erst ermöglicht die vollkommene moralische Gemeinschaft. Die Gebildetheit ist folglich gleichfalls eine wesentliche Bedingung des Liebens, beider, des lieben Könnens und des geliebt werden Könnens. Und so stehen denn die beiden Processe, der der Liebe und der der Bildung, unter sich im Verhältniß absoluter Wechselbeziehung und Wechselwirkung.

Anm. Liebe und Bildung sind demnach sehr nahe bei einander interessirt. — Mit der Zunahme der Gebildetheit hält das Wachsthum der individuellen Gemeinschaft gleichen Schritt.

